رسالة ابو حامد الغزالي

ثم دخل في نوبة العبد ... ابن امير ... ١١٤٢

تهافت التهافت

من كتب الولد الحبيب ... لنفسه ... الدين ... وانا الحقير ...

لاوحد علماء الزمان لدى افقر عباد الله مصطفى بن لطف الله الشهير بلطفي زاده اوصله الله بتوفيقه وغفر له ...

ثم دخل في نوبة العبد الفقير محمد ... عديم العلم ... ٩٩٩

من كتب الضعيف الافقر احقر العباد
محمد سعيد بن صالح ... جي
عفا عنهم الكريم بلطفه الخفي

صار متملكا في ...
وانا الراجي الى ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وبعد حمد الله الواجب والصلوة على جميع رسله وانبيائه فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقناع وقصور اكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان قال ابو حامد حاكياً لادلة الفلاسفة في قدم العالم ولنقتصر من ادلتهم في هذا الفن على ما له موقع في النفس قال وهذا الفن من الادلة اربعة الدليل الاول قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلق لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ثم صدر فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل وجود العالم ممكن عنه امكانا صرفا فاذا حدث لم يخل ان يتجدد مرجح او لا يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم رجح الآن ولم يرجح قبل فاما ان يمر الامر الى غير النهاية او ينتهي الى مرجح لم يزل مرجحا قلت هذا القول هو قول في اعلى مراتب الجدل وليس هو موصلا موصل البراهين لان مقدماته هي عامة والعامة قريبة من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الامور الجوهرية المناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال باشتراك على الممكن الاكثري والممكن الاقلي والذي على التساوي وليس ظهور الحاجة فيها الى المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الاكثري قد يظن به انه يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوي والامكان ايضا منه ما هو في الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ما هو في المنفعل وهو امكان القبول وليس ظهور الحاجة فيهما الى المرجح على السواء وذلك ان الامكان الذي في المنفعل مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الامور الصناعية وكثير من الامور الطبيعية وقد يلحق فيه شك في الامور الطبيعية لان اكثر الامور الطبيعية مبدأ تغيرها منها ولذلك يظن في كثير منها ان المحرك هو المتحرك وانه ليس هو واضحا ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ها هنا شيء يحرك ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك فحص عنه القدماء والامكان الذي في الفاعل فقد يظن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى مرجح من خارج لان انتقال الفاعل من ان لا يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس تغيرا يحتاج الى مغير مثل انتقال المهندس من ان لا يهندس وانتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير ايضا الذي يقال انه يحتاج الى مغير منه ما هو في الجوهر ومنه ما هو في الكيف ومنه ما هو في الكم ومنه ما هو في الاين والقديم ايضا يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز

عند

٢

عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز الكون والفساد على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند اكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل ايضا منه ما يفعل بارادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الامر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا اعني في الحاجة الى المرجح وهل هذه القسمة في الفاعلين حاصرة او يسوق البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد فان هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة يحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالفحص عنها وعن ما قاله القدماء فيها واخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط في واحد من هذه المبادي هو سبب لغلط عظيم في اخر الفحص عن الموجودات قال ابو حامد الاعتراض من وجهين احدهما ان يقال لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له قلت هذا قول سفسطائي وذلك انه لما لم يمكنه ان يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال يجوز تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جايز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد فالشك بعينه وان كان يجب ان يلقاه بالامرين اما بان يفعل الفاعل ليس بواجب في الفاعل تغيرا فيجب ان يكون له مغير من خارج او ان من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى مغير يلحقه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من غير مغير وذلك ان الذي يتمسك به الخصوم ها هنا هو شيئان احدهما ان فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله مغير والاصل الثاني ان القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير وهذا كله عسر البيان والذي لا مخلص للاشعرية منه هو انزال فاعل اول او انزال فعل له اول لانه لا يمكنهم ان يضعوا ان حالة الفاعل من المفعول المحدث يكون في وقت الفعل هي بعينها حالة في وقت عدم الفعل فهنالك ولا بد حالة متجددة ونسبة لم تكن وذلك ضرورة اما في الفاعل او في المفعول او في كليهما واذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتجددة اذا اوجبنا ان لكل حال

عن ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن فعل الفاعل

متجددة فاعلا لابد ان يكون الفاعل لها اما فاعل آخر فلا يكون ذلك الفاعل
هو الاول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه بل بغيره **واما** ان يكون الفاعل
لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادرا
عنه اولا بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول
وهذا لازم كما ترى ضرورة الا ان يجوز ان من الاحوال الحادثة في الفاعلين
ما لا يحتاج الى محدث وهذا بعيد الا على من يجوز ان ههنا اشيا تحدث من تلقا نفسها
وهو قول الاوايل من القدما الذين انكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه
وفي هذا الاعتراض من الاختلال ان قولنا ارادة ازلية وارادة حادثة مقول
بالاشتراك الاسم بل متضادة فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها امكان فعل
احد المتقابلين على السواء وامكان قبول المراد بين على السواء بعد فان الارادة
هي شوق الفاعل الى فعل اذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق
والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء فاذا قيل هنا مريد احد المتقابلين
فيه ازلا ارتفع حد الارادة بنقل طبيعتها من الامكان الى الوجوب واذا قيل
ارادة ازلية لم ترتفع الارادة بحضور المراد واذا كانت لا اول لها لم يتحدد منها
وقت من وقت لحصول المراد ولا تعين الا ان تقول انه يودي البرهان الى وجود
فاعل بقوة ليست هي لا ارادية ولا طبيعيه ولكن سماها الشرع ارادة كما ادى البرهان
الى اشيا هي متوسطة بين اشيا يظن بها في بادي الراي انها متقابلة وليست متقابلة
مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه **قال** ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة
فان قيل هذا محال بين الاحالة لان للحادث موجب وسبب وكما يستحيل حادث بغير
سبب وموجب يستحيل ايضا وجود موجب قد تمت شرايط ايجابه واسبابه واركانه
حتى لم يبق شي منها منتظر البته ثم يتاخر عنه الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب
بتمام شروطه ضروري وتاخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل
وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم
يتجدد مريد ولا ارادة ولا تجددت للارادة نسبة لم يكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف تجدد
المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد في شي من
الاشيا ولا في امر من الامور ولا في حال من الاحوال ولا في نسبة من النسب بل الامور
كما كانت بعينها ثم لم يكن وجود المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا

غاية الاحالة **قلت** وهذا بين غاية البيان الا عند من ينكر احدى المقدمات
التي وضعنا قبل لكن ابو حامد انتقل من هذا البيان الى مثال وضعي شوش
به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله **قال** ابو حامد وليس استحالة
هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي
فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة في الحال لم يتصور ان
يحصل بعده لانه جعل اللفظ علة الحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تاخر
المعلول الا ان يعلق الطلاق بمجي الغد او بدخول الدار فلا يقع في الحال
ولكن يقع عند مجي الغد وعند دخول الدار فانه جعله علة بالاضافة الى شي
منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد ودخول الدار توقف حصول
الموجب على حضور ما ليس بحاصل فما حصل الموجب الا وقد تجدد امر وهو الدخول
او حضور الغد حتى انه لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول
ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع وانه المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يمكن
وضع هذا بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية
واما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتاخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لمانع
فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تاخر المقصود **وانما**
يتصور في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع
الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل فان كانت
الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تاخر المقصود الا لمانع ولا يتصور
تقدم القصد اذ لا يعقل قصد في اليوم الى القيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت
الارادة القديمة في حكم عزمنا فلم يكن ذلك كافيا في وقوع المعزوم عليه بل لا بد
من تجدد انبعاث قصدي عند الايجاد وهو قول بالتغير ثم يبقى عين الاشكال
في ان ذلك الانبعاث او القصد او الارادة او ما شئت ان تسميه لم حدث الآن
ولم يحدث قبل واما ان يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية ورجع حاصل
الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر منتظر ومع ذلك يتاخر الموجب
ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل آلاف سنين لا تنقضي شيا منها ثم انقلب
الموجب بغتة ووقع من غير امر تجدد وشرط تحقق وهذا محال **قلت**
هذا المثال الوضعي من الطلاق او هم انه اكد به حجة الفلاسفة وهو يوهم انها الان

الاشعرية اما ان نقول انه كما تاخر وقوع الطلاق عن اللفظ الى وقت حصول الشرط
من دخول الدار او غيره فكذلك تاخر العالم عن ايجاد الباري سبحانه اياه الى وقت حصول
الشرط الذي تعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده لكن ليس الامر في الوضعيات
كالامر في العقليات ومن نسبه هذا الوضع بالعقليات من اهل الظاهر قال لا يلزم هذا الطلاق
ولا يقع عند حصول الشرط المتاخر عن تعليق المطلق لانه يكون طلاقا وقع من غير
ان يقترن به فعل المطلق ولا نسبة للمعقول من المطبوع في ذلك المفهوم من الموضوع
المصطلح عليه ثم قال ابو حامد مجاوبا عن الاشعرية والجواب ان استحالة
ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء اي شيء كان تعرفونه بضرورة العقل او نظره وعلى لغتكم
في المنطق تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد اوسط او من غير حد اوسط فان ادعيتم الالتقاء
حدا اوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم
يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرق المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها
بلد ولا يحصيها عدد ولا شك في انهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلا بد
من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتم الا الاستبعاد والتمثيل
بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة القصود الحادثة
واما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان قلت هذا القول هو من الاقاويل
الركيكة الاقناعية وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدع ان وجود فاعل بجميع شروطه
لا يمكن ان يتاخر عنه مفعوله فلا يخلو ان يدعي معرفة ذلك اما بقياس واما انه من المعارف
الاول فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه ان ياتي به ولا قياس هاهنا وان ادعى ان ذلك
مدرك بمعرفة اول وجب ان يعترف به جميع الناس خصومهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح
لانه ليس من شرط المعروف بنفسه ان يعترف به جميع الناس لان ذلك ليس اكثر من كونه مشهورا
كما انه ليس يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه ثم قال كالمجاوب
عن الاشعرية فان قيل نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجَب
وتجويز ذلك مكابرة لضرورة العقل قلنا وما الفصل بينكم وبين خصومكم اذ قالوا لكم
انا نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالما بجميع الكليات من غير ان يوجب ذلك بالضرورة م
كثرة ومن غير ان يكون العلم زائدا على الذات ومن غير ان يتعدد العلم بتعدد المعلوم وهذا
مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة الينا والى علومنا في غاية الاحالة ولكن تقولون لا يقاس
العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الا نفسه

فهو العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد فان قال قائل اتحاد العقل
والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع العالم لا يعلم صنعته
محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الا نفسه تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائغين علوا
كبيرا لم يكن يعلم صنعه البتة بل لا شيء وراء الذات اصلا هذه المسائل قلت حاصل
هذا القول انهم لم يدعوا تجويز خلاف ما اظهروا من ضرورة امتناع تراخي المفعول
عن فعله مجانا وبغير قياس اداهم اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي اداهم
الى حدوث العالم كما لم يدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم
الى اتحادهما في حق الباري سبحانه الا من قبل برهان زعموا اداهم الى ذلك في حق القديم
واكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة في ان الصانع موصوف ولا بد مصنوعه
اذ قال في الله سبحانه انه لا يوصف الا ذاته وهذا القول اذا قوبل هو من جنس مقابلة
الفاسد بالفاسد وذلك ان كل ما كان معروفا عرفانا يقينيا وعاما في جميع النوع
فلا يوجد برهان يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه فانما كان مظنونا به انه يقيني لا
انه كان في الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم والمعلوم في الشاهد
والغائب فنحن نقطع انه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري سبحانه واما
ان كان القول بتعدد العلم والمعلوم ظنيا فيمكن ان يكون عند الفلاسفة برهان وكذلك
ان كان من المعروف بنفسه الا يتاخر مفعول الفاعل عن فعله ويدعي رده الاشعرية
من قبل ان عندهم في ذلك برهانا ونحن نعلم على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان
وبهذا وامثاله اذا وقع فيه الاختلاف فانما يرجع الامر فيه الى اعتبار بالفطر
الفائقة التي لم تنشا على راي ولا هوى اذا سبرته بالعلامات والشروط التي فرق
بها بين اليقين والمظنون في كتاب المنطق كما انه اذا تنازع اثنان في قول ما فقال
احدهما هو موزون وقال الاخر ليس بموزون ولم يرجع الحكم فيه الا الى الفطر
السليمة التي تدرك الموزون من غير الموزون والى علم العروض وكما ان من يدرك الوزن
لا يخل بادراكه عناد من ينكره وكذلك الامر فيما هو يقين عند المرء لا يخل به عناد
انكار من ينكره وهذه الاقاويل كلها في غاية الوهن والضعف وقد كان يجب على مثله
الا يثبت في كتابه هذا اعني هذه الاقاويل ان كان قصده فيه افهام الخواص وهنا
كانت الالزامات التي اتى بها في هذه المسئلة برايته وغرضه عن المسئلة قال
في الرد هذا اقبل بل لا يخفى ورود الزامات هذه المسئلة فنقول لهم ثم تنكرون على خصومكم

اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات الفلك لا نهاية لاعدادها رها
ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا الى قوله فليلزمكم القول
بانه ليس بشفع ولا بوتر كما سننقضه بعد وهذه ايضا معارضة سفسطائية
فان حاصل ما هو انه كما انكم تعجزون عن نقض دليلنا في ان العالم محدث وهو انه
لو كان غير محدث لكانت دوراته لا شفع ولا وتر كذلك نعجز نحن عن نقض قولكم
انه اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا شروط الفعل انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا العقول
غايته هو اثبات الشك وتقريره وهو من احد اغراض السفسطائيين وانت
يا هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في اثبات
ان العالم قديم في هذا الدليل والاقاويل التي قالتها الاشعرية في مناقضة ذلك
فاسمع ادلة الاشعري في ذلك واسمع الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة
ادلة الاشعرية بما نقصه هذا الرجل قال ابو حامد فنقول لم تنكرون على
خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها رها
ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة
وفلك زحل في ثلثين سنة فتكون دورة زحل ثلث عشر دورة الشمس ودورة الكمشمس
المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كما لا نهاية
لاعداد دورات زحل لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشره بل لا نهاية
لادوار فلك الثوابت الذي يدور في ستة وثلثين الف سنة مرة واحدة كما انه
لا نهاية للحركة الشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم
استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات
شفع او وتر او شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا
او لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وترا بواحد
فكيف اعوز ما لا نهاية له واحد وان قلتم وترا فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف
اعوز ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فيلزمكم القول بانه ليس شفع ولا وتر قلت
حاصل هذا القول انه اذا توهمت حركتان ذواتا ادوار بين طرفي زمان واحد
ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد ثم توهم فان نسبة
الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من
الزمان التي تسمى سنة ثلث عشر دورة الشمس في تلك المدة فانه اذا توهمت جملة دورات الشمس

٥

الى جملة دورات زحل منذ وقعت في زمان واحد بعينه لزم ولا بد ان يكون نسبة
جميع ادوار الحركة من جميع ادوار الحركة الاخرى هي نسبة الجزء من الجزء فاذا لم تكن
بين الحركتين الكليتين نسبة لكون كل واحد منهما بالقوة اي لا مبداء لها ولا نهاية
وكانت هنالك نسبة بين الاجزاء لكون كل واحد منهما بالفعل فليس يلزم ان تتبع
نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم في دليلهم لانه لا نسبة توجد بين
عظمين او قدرين كل واحد منهما يفرض لا نهاية له فان القدماء لما كانوا يفرضون
مثلا جملة حركة الشمس لا مبداء لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة
اصلا فيلزم من ذلك ان يكون الجملتان متناهيتين كما لزم في الجزئين من الجملة وهذا
بين بنفسه فهذا القول يوهم انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل
انه يلزم في الجملتين ان يكون نسبة احديهما الى الاخرى نسبة الاكثر الى الاقل وهذا
انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين واما اذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة
هنالك ولا قلة واذا وضع ان ههنا نسبة هي نسبة الكثرة الى القلة توهم انه
يلزم عن ذلك محال آخر وهو ان يكون ما لا نهاية له اعظم مما لا نهاية وهذا انما هو محال
اذا اخذ شيئان غير متناهيين بالفعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما واما اذا
اخذ بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسألة لا ما جاوبه
ابو حامد عن الفلاسفة وبهذا ينحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعسرها
كلها هو ما جرت به عادتهم ان يقولوا انه ان كانت الحركات الواقعة في الزمان
الماضي حركات لا نهاية لها فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الا
وقد انقضت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتاخرة وذكر ان متى لزم ان
توجد واحدة منها لزم ان توجد قبلها اسباب لا نهاية لها كما تجوزه الدهرية لانه
يلزم عنه وجود مسبب عن غير سبب ومتحرك من غير محرك لكن القوم لما اداهم البرهان
الى ان ههنا مبدا محركا ازليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وان فعله يجب ان
يكون غير متراخ عن وجوده لزم ان لا يكون لفعله مبداء كالحال في وجوده والا
كان فعله ممكنا لا ضروريا فلم يكن مبداء اولا فيلزم ان تكون افعال الفاعل الذي
لا مبداء لوجوده ليس لها مبداء كالحال في وجوده واذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة
الا يكون واحد من افعاله الاولة شرطا في وجود الثاني لان كل واحد منهما هو غير فاعل
بالذات وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض

لا بالذات بل لزم ان يكون هذا النوع مما لا نهاية له امر ضروري تابع لوجود مبدا
اول ازلي وليس ذلك في امثال الحركات المتتابعة او المتصلة بل وفي الاشياء
التي يظن بها ان المتقدم سبب للمتأخر مثل الانسان الذي يولد انسانا مثله وذلك
ان المحدث للانسان المخصوص اليه بانسان آخر يجب ان يرتقي الى فاعل ازلي قديم لا اول
لوجوده ولا لاحداثه انسانا عن انسان فيكون كون انسان عن انسان آخر الى ما لا نهاية
له كونا بالعرض والقبلية والبعدية بالذات وذلك ان الفاعل الذي لا اول لوجوده
كما لا اول لافعاله التي يفعلها بلا آلة كذلك لا اول للآلة التي يفعل بها افعاله التي
لا اول لها من افعاله التي من شانها ان تكون بآلة فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض
انه بالذات دفعوا وجوده وعسر حل قولهم وظنوا ان دليلهم ضروري وهذا من
كلام الفلاسفة بين فانه قد صرح رئيسهم الاول وهو ارسطو انه لو كانت للحركة
حركة لما وجدت الحركة وانه لو كان للاسطقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا النحو
مما لا نهاية له ليس له عندهم مبدا ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه انه
قد انقضى ولا انه قد دخل في الوجود ولا في الزمان الماضي لان كل ما انقضى فقد ابتدا
وما لا يبتدي فلا ينقضي وذلك ايضا بين من كون المبدا والنهاية من المضاف و
لذلك يلزم من قال انه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل الا يضع لها مبدا لان
ما له مبدا فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدا وكذلك الامر في الاول
والآخر اعني ما له اول فله آخر وما لا اول له فلا آخر له وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء
من اجزائه بالحقيقة ولا مبدا لجزء من اجزائه بالحقيقة وما لا مبدا لجزء من اجزائه
فلا انقضاء له ولذلك اذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التي
قبل الحركة الحاضرة كان جوابهم انها لم تنقض لان من وضعهم انه لا اول لها فلا انقضا
لها فايهام المتكلمين ان الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس بصحيح لانه لا ينقضي
عندهم الا ما ابتدا فقد تبين لك انه ليس في الادلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث
العالم كفاية في ان يبلغ رتبة اليقين وانها ليس تلحق بمراتب البرهان ولا الادلة التي
ادخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذي
قصدنا بيانه في هذا الكتاب وافضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من افعاله في
الزمان الماضي ان يقال دخل من افعاله مثل ما دخل من وجوده لان كليهما لا مبدا له
واما ما جاوب به ابو حامد عن الفلاسفة في ذكر دليل كون الحركات السماوية بعضها

اسرع من بعض والرد عليهم في هذا النص قال ابو حامد فان قيل محل الغلط
في قولكم انها جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة اما الماضي فقد انقرض
واما المستقبل فلم يوجد بعد والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجود
ههنا ثم قال وهو في هذا قصده هذا قلنا العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل
ان يخرج عنه سواء كان المعدود موجودا باقيا او فانيا واذا فرضنا عددا من
الافراس لزمنا ان نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعا او وترا انسوا قدرناها موجودة
او معدومة فانها ان انعدمت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت
هذا منتهى قوله وهذا القول انما يصدق فيما له مبدا ونهاية خارج النفس
او في النفس اعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده
واما ما كان موجودا بالقوة اي ليس له مبدا ولا نهاية فليس يصدق عليه الا انه
شفع ولا انه وتر ولا انه ابتدا ولا انه انقضى ولا دخل في الزمان الماضي ولا في
المستقبل لان ما في القوة في حكم المعدوم وهو الذي اراد الفلاسفة بقولهم ان
الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة وتحصيل هذه المسألة ان كل ما يتصف
بكونه جملة محدودة ذات مبدا ونهاية فاما ان تتصف بذلك من حيث له مبدا
ونهاية خارج النفس واما ان يتصف بذلك من حيث هو في النفس لا خارج النفس
فاما ما كان منه كلا بالفعل ومحدودا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة
اما زوج واما فرد واما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس فانها لا يكون
محدودة الا من حيث هي في النفس لان النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده
فتتصف ايضا من جهة بانها زوج او فرد واما من حيث هي خارج النفس فليس هذه م
تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا وكذلك ما كان منها في الماضي ووضع انه بالقوة خارج
النفس اي ليس له مبدا ونهاية فليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الا ان يوضع بالفعل
اعني كونها ذات مبدا ونهاية وكل ما كان من الحركات ليس له كل ولا جملة اعني ذات مبدا
ونهاية الا من حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدورية فواجب في
طباعها لا يكون زوجا ولا فردا الا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب
في هذا الغلط ان الشيء اذا كان في النفس بصفة اوهم انه يوجد خارج النفس بتلك
الصفة ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصور في النفس الا متناهيا ظن ان كل ما وقع
في الماضي ان هكذا طباعه خارج النفس وان كان ما وقع من ذلك في المستقبل يعين

على ما لا نهاية فيه التصور بان يتصور جزءا بعد جزء ظن افلاطون والاشعرية انه
يمكن ان يكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها وهذا كله حكم خيالي لا برهاني
ولذلك كان اضبط لاصله واحفظ لوضعه ممن وضع ان العالم مبدا انه وضع
انه لا نهاية له كما فعل كثير من المتكلمين **واما قول** ابي حامد بعد هذا على انا نقول لهم انه
لا يستحيل على اصلكم موجودات حاضرة هي احاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها
وهي نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع
والوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق
الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الراي في النفوس هو الذي اختاره
ابن سينا ولعله مذهب ارسطوطاليس **فانه** قول في غاية الركاكة وحاصله انه
لا ينبغي ان ينكرون قولنا فيما هو ضروري عندكم انه غير ضروري اذ قد تدعون
اشياء يمكنه يدعي خصومكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل اي كما تدعون انتم
اشياء ضرورية وخصومكم تدعي انها ليست بضرورية وليس تقدرون في هذا كله
ان تاتوا بفصل بين الدعوتين وقد تبين في علم المنطق ان مثل هذه هي معاندة
خطبية ضعيفة او سفسطائية **والجواب** في هذا ان يقال ان الذي يدعي انه معلوم
بالضرورة هو في نفسه كذلك والذي تدعون انتم ان بطلانه معروف بالضرورة
ليس كما تدعونه وهذا لا سبيل الى الفصل فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان في قول ما
انه موزون وادعى اخر انه غير موزون لكان البيان في ذلك ذوق الفطرة السليمة
الفائقة **واما** وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم
لان سبب الكثرة العددية هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي
الصورة واما ان توجد اشيا كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال **وذلك**
انه لا يتميز شخص بوصف من الاوصاف الا بالعرض اذ قد كان يوجد مشاركه في ذلك
الوصف غيره وانما يتميز الشخص من قبل المادة وايضا فامتناع ما لا نهاية له
على ما هو موجود بالفعل اصل معروف من مذهب القوم سواء كانت اجساما او غير اجسام
ولا نعرف احدا فرق بين ما له وضع وما ليس له وضع في هذا المعنى الا ابن سينا فقط **واما**
سائر الناس فلا اعلم احدا منهم قال هذا القول ولا يلائم اصلا من اصولهم فهي خرافة
لان القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسما او غير جسم لانه يلزم عنه
ان يكون ما لا نهاية اكثر مما لا نهاية ولعل ابن سينا انما قصد به اقناع الجمهور فيما اعتادوه

واسماعه

من طرفيه تنقسم تقسيمين لكان لكل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل والكل لا نهاية له بالفعل

واسماعه من امر النفس لكنه قول قليل الاقناع فانه لو وجدت اشياء بالفعل لا نهاية
لها لكان الجزء مثل الكل اعني اذا قسم ما لا نهاية له على جزئين **مثال** ذلك لو وجد خط
او عدد ولا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل
وذلك مستحيل **وهذا** كله انما يلزم اذا وضع ما لا نهاية له لكل واحد منهما بالفعل لا
بالقوة **قال** ابو حامد فان قيل فالصحيح راي افلاطون وهو ان النفس
قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في الابدان فاذا فارقتها عادت الى اصلها واتحدت
قلنا فهذا اقبح واشنع واولى بان يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول
نفس زيد عين نفس عمرو او غيره فان كانت عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد
يشعر بنفسه ويعلم انه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي
صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل اضافة فان قلتم انه عينه وانما
انقسم بالتعلق بالابدان قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية مقدارية
محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل الفا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل
فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول في الانهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف
ينقسم والقصد من هذا كله ان نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق
الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة في امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون
عمن يدعي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا محيص عنه **قلت**
اما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهي النفس فلو كانت
نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد
ونفس عمرو اثنين بالعدد واحدة بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضطر ان
تكون نفس زيد وعمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة انما يلحقه الكثرة
العددية اعني القسمة من قبل المواد فان كانت النفس ليست تهلك اذا هلك البدن
او كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الابدان ان تكون واحدة بالعدد وهذا
العلم لا سبيل الى افشائه في هذا الموضع والقول الذي استعمل في ابطال مذهب
افلاطون هو سفسطائي **وذلك** ان حاصله هو ان نفس عمرو اما ان تكون هي عين
نفس زيد واما ان يكون غيره لكنها ليست هي عين نفس عمرو فهي غيرها فان الغير اسم مشترك
وكذلك الهو هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة
كثيرة من جهة كانك قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة الحامل لها **واما**

قوله لا يتصور انقسام الا بحاله كيد فقول كاذب بالجزء وذلك ان هذا صادق فيما ينقسم
بالذات وليس صادقا فيما ينقسم بالعرض اعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم بالذات
فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الاجسام
بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض اي بانقسام محلها والنفس شبيه
شيء بالضوء وكما ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الاجسام
كذلك الامر في الانفس مع الابدان فاتيانه بمثل هذه الاقاويل السفسطائية قبيح فانه يظن
به انه ممن لا يذهب عليه ذلك وانما اراد بذلك هذا عند اهل زمانه وهو بعيد من
خلق القاصدين لاظهار الحق ولعل الرجل يعذر بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل
امتحن في كتبه ويكون هذه الاقاويل ليست بمفيدة نوعا من انواع اليقين قال
والمقصود من هذا الكلام ان نبين لهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الارادة
القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم
في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا محيص عنه قلت اما من ادعى فيما هو معروف
بنفسه انه بحاله ما انه بخلاف تلك الحالة فليس يوجد قول ينفصل به عنه لان كل قول
انما يبين بامور معروفة يستوي في الاقرار بها الخصمان فاذا ادعى الخصم في كل قول خلاف ما
يضعه خصمه لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته لكن من هذه صفته فهو خارج عن الانسانية
وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم واما من ادعى في المعروف بنفسه انه غير معروف بنفسه
لموضع شبهة دخلت عليه فهذا دواؤه ان يحل تلك الشبهة واما من لم يعرف بالمعروف
بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى افهامه شيئا ولا معنى لتاديبه ايضا فانه مثل
من كلف الاعمى ان يعرف بتصور الالوان او وجودها قال ابو حامد مجيبا عن
الفلاسفة فان قيل هذا ينقلب عليكم فان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بقدر
سنة او سنين ولا نهاية لقدرته فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية او
غير متناهية فان قلتم متناهية صار وجود الباري متناهي الاول وان قلتم غير متناهية
فقد انقضى مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها قلنا المدة والزمان مخلوقان
عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني قلت
اكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه فلذلك كان قوله ان مدة الترك
لا تخلو ان تكون متناهية او غير متناهية قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينقضي
ولا ينتهي ايضا فان الخصم لا يسلم ان للترك مدة وانما الذي يلزمهم ان يقال لهم حدوث
الزمان

٦

هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذي هو مبدأه ابعد من الان الذي نحن فيه او ليس
يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يمكن الصانع
اكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وان قالوا انه يمكن ان يكون طرفه ابعد من الان
من الطرف المخلوق قيل وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني ان يكون طرف ابعد منه فان
قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فههنا امكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية
لها ويلزمكم ان يكون انقضاؤها على قولكم في الدورات شرطا في حدوث المقدار
الزماني الموجود منها وان تعلموا ان ما لا نهاية له لا ينقضي فما الزمتم خصومكم في
الدورات الزمكم في امكان مقادير الازمنة الحادثة فان قيل ان الفرق بينهما ان
تلك الامكانات الغير متناهية هي المقادير لم تخرج الى الفعل وامكان الدورات
التي لا نهاية لها قد خرجت الى الفعل قيل امكانات الاشياء هي الامور اللازمة
للاشياء سواء كانت متقدمة على الاشياء او مع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهي
ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل تعدد وجود الدورة الحاضرة وجود دورات
لا نهاية لها يستحيل وجود امكانات دورات لا نهاية لها الا ان القائل ان يقول
ان الزمان محدود المقدار اعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان اكبر منه ولا اصغر
كما يقول قوم في مقدار العالم ولذلك امثال هذه الاقاويل ليست برهانية ولكن كان
الاحفظ لمن يضع ان العالم محدث ان يضع الزمان محدود المقدار ولا يضع الامكان
متقدما على الحكمي وان يضع العظم كذلك متناهيا لكن العظم الكلي والزمان ليس له كل
قال ابو حامد حاكيا عن الفلاسفة لما انكروا خصومهم ان يكون من المعارف
الاولى تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال لهم على هذه القضية قالوا فهل
فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليها من وجه اخر قوله والافعال
يتصور تمييز الشيء عن مثله قلت حاصل ما حكاه هو عن الفلاسفة في هذا الفصل
في الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل ازلي انه ليس يمكن ان يكون
هنالك ارادة وهذا العناد انما يتأتى لهم بانهم تسلموا من خصومهم ان المتقابلات
كلها متماثلة بالاضافة الى الارادة القديمة ما كان منها في الزمان مثل التقدم و
التأخر وما كان منها موجودا في الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد وكذلك
العدم والوجود هو عندهم متعادلان بالاضافة الى الارادة الاولى فلما تسلموا هذه
المقدمة من خصومهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شان الارادة الا يترجح

فعل احد المثلين على الآخر الا بمخصص وعلة توجد في احد المثلين ولا توجد في الثاني والا
وقع احد المثلين عنهما بالاتفاق فكان الفلاسفة تسلموا لهم في هذا القول انه لو وجد
للازلي ارادة لامكن ان يصدر حادث عن قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجاوا الى ان
قالوا ان الارادة القديمة صفة من شانها ان تميز الشيء عن مثله من غير ان يكون هنالك
مخصص يرجح فعل احد المثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شانها ان تسخن والعلم
صفة من شانه ان يحيط بالمعلوم فقال لهم خصومهم من الفلاسفة هذا مما لا يتصور وقوعه
لان المتماثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحدهما دون الآخر الا من جهة ما هما
غير متماثلين اعني من جهة ما في احدهما صفة ليست في الآخر واما اذا كانا متماثلين من
جميع الوجوه ولم يكن هنالك مخصص اصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا
كان تعلقها بهما على السواء وهي سبب الفعل فليس يتعلق الفعل باحدهما اولى من تعلقه
بالآخر فاما ان يتعلق بالفعلين المتضادين معا واما ان لا يتعلق ولا بواحد منهما وكلا
الامرين مستحيل فبنوا القول الاول كانهم سلموا لهم ان الاشياء كلها متماثلة بالاضافة الى
الفاعل الاول والزموهم ان يكون هنالك مخصص تقدم منه وذلك يجر فلما جاوبوهم بان
الارادة صفة من شانها ان تميز المثل عن مثله بما هو مثل عاندوهم بان هذا غير مفهوم ولا
معقول من معنى الارادة فكانهم نازعوهم في الاصل الذي كانوا سلموا هذا هو حاصل
ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة وانتقال
فعل سفسطاني قال ابو حامد مجيبا عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض
من وجهين الاول ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفتموه ضرورة او نظرا ولا يمكن دعوى
واحد منهما وتمثيلكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله تعالى
يفارق علمنا في امور قررناها فلم يبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات
موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في
حقنا قيل هذا عمل وهمكم واما دليل العقل فقد ساق العقلاء الى التصديق بذلك
فبم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله من شانها تمييز الشيء
عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فلنسم باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما اطلقناها
نحن باسم الشرع والا فالارادة موضوعة في اللغة على انه في مقتضى الاغراض ان ذلك غير متصور
فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه
يأخذ احدهما لا محالة بصفة شانها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات

في الجنس

في الحسن او القرب او تيسر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ فانتم بين
امرين اما ان تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه فهو حماقة وفرضه
ممكن واما ان تقولوا ان التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوف ابدا متحيرا ينظر
اليهما فلا يأخذ احدهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض فهو ايضا محال
يعلم بطلانه ضرورة فاذا لا بد لكل ناظر شاهدا او غائبا في تحقيق الفعل الاختياري
من اثبات صفة شانها تخصيص الشيء عن مثله قلت حاصل هذه المعاندة
تنحصر في وجهين احدهما انه سلم ان الارادة التي فينا بهذه التي يستحيل عليها ان
تميز الشيء عن مثله بما هو مثل وان دليل العقل قد اضطر الى وجود صفة هذا شانها في
الفاعل الاول وما يظن من انه ليس ممكنا وجود صفة بهذه الحال فهو مثل ما يظن
انه ليس هنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه وعلى هذا فتكون الارادة
الموصوف بها الفاعل سبحانه والانسان مقولة باشتراك الاسم كالحال في اسم العلم و
غير ذلك من الصفات التي وجودها في الازلي غير وجودها في المحدث وانما نسميها ارادة
بالشرع وظاهر ان اقصى مراتب هذه المعاندة جدلي لان البرهان الذي ادى الى اثبات
صفة بهذه الحال اعني ان تخصص المثل بالايجاد عن مثله انما هو وضعهم المرادات متماثلة
وليست متماثلة بل هي متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها راجعة الى الوجود والعدم
وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل فوضعهم ان الاشياء التي تتعلق بها
الارادة متماثلة وضع كاذب وسيأتي القول فيه بعد فان قالوا انما قلنا انها
متماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان متقدسا عن الاغراض هي التي تخصص الشيء
بالفعل عن مثله قلنا اما الاغراض التي حصولها مما يكمل به ذات المريد مثل اغراضنا
نحن التي من قبلها تتعلق ارادتنا بالاشياء فهي مستحيلة على الله سبحانه لان الارادة
التي هذا شانها هي شوق الى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد واما
الاغراض التي هي لذات المراد لا لان المراد يحصل منه للمريد شيء لم يكن له بل انما يحصل
ذلك للمراد فقط كاخراج الشيء من العدم الى الوجود فانه لا شك في ان الوجود افضل
له من العدم اعني للشيء المخرج ومن هي حال الارادة الاولى مع الموجودات فانها
انما تختار لها ابدا افضل المتقابلين وذلك بالذات واولا فهذا احد صنفي المعاندة
التي تضمنها هذا القول واما المعاندة الثانية فانه لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن
الارادة التي فينا وراما ان يثبت انه يوجد لنا في الاشياء المتماثلة ارادة تميز الشيء
عن مثله

وضرب لذلك مثالا لاشك ان يوضع بين يدي رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه
ويقدر انه لا يمكن ان ياخذهما معا ويقدر انه ليس متصورله في واحد منهما مرجح
فانه ولا بد ان يميز احداهما بالاخذ وهذا تغليط فانه اذا فرض شي بهذه الصفة
ووضع مريد الحاجة الى اكل التمر او اخذ احد التمرتين في هذا الحال ليس هو تمييز
المثل عن مثله وانما هو اقامة المثل بدل مثله فان بهما اخذ بلغ مراده وتم له
غرضه فارادته انما تعلقت بتمييز اخذ احديهما عند الترك المطلق لا باخذ احديهما
وتمييزه عن ترك الاخرى اعني اذا فرضت الاغراض فيهما متساوية فانه لا يوثر اخذ
احديهما على الثانية وانما يوثر اخذ واحدة منهما ايهما اتفق ورجح على ترك الاخرى
وهذا بين بنفسه فان تمييز احدهما عن الثاني هو ترجيح احديهما على الثاني ولا يمكن
ان يترجح احد المثلين على صاحبه بما هو مثل وان كان في وجودهما من حيث
هما شخصان ليسا متماثلين لان كل شخصين يغاير احدهما الثاني بصفة خاصة به
فان فرضنا الارادة تعلقت بالمعنى الخاص من احدهما تصور وقوع الارادة
باحدهما دون الثاني لكان الغير به الموجود فيهما فاذا لم تتعلق الارادة بالمعنى المميز
من جهة ما هما متماثلان فهذا هو معنى ما ذكر من الوجه الاول في الاعتراض ثم ذكر
ابو حامد الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم انه لا يوجد صفة تميز احد المثلين عن صاحبه
فقال والوجه الثاني من الاعتراض هو انا نقول انتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص
الشي عن مثله فان العالم وجد عن سبب الموجب على هيئة مخصوصة تماثل نقيضها
فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشي عن مثله في الفعل وفي اللزوم بالطبع
او بالضرورة لا تختلف الا قوله صار ثبوت الوضع به اولى من قبول الوضع وهذا
ما لا محيص منه قلت محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم ان يعترفوا بان ههنا ...في الفاعل صح
صفة تخصص للعالم عن الشي عن مثله وذلك انه يظهر ان العالم يمكن ان يكون بشكل غير
هذا الشكل وبكمية غير هذه الكمية لانه يمكن ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر واذا كان
ذلك كذلك فهي متماثلة في اقتضاء وجوده فان قالت الفلاسفة ان العالم انما امكن
ان يكون شكله المخصوص وكميته اختصاصه اجسامه المخصوصة وعدده المخصوص
وانما هذا التماثل انما يتصور في اوقات الحدوث فانه ليس هناك وقت كان
حدوث العالم فيه اولى من غيره قيل لهم قد كان يمكنكم ان تجاوبوا عن هذا بان خلق
العالم وقع في الوقت الاصلح ولكن نرى لهم شيئين متماثلين ليس يمكن الفلاسفة

ان يدعوا بينهما اختلافا احدها تخصيص جهة الحركة اعني للافلاك والثاني تخصيص موضع
القطبين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضنا في الخط الواصل من
احديهما الى الثانية بمركز الكرة فانه يمكن ان يكونا قطبين فتخصيص نقطتين عن
سائر النقط التي في تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصوصة لاحد المثلين قالت
قالوا انه ليس يصلح ان يكون كل موضع من الكرة محلا للقطبين قيل لهم يلزمكم
على هذا الاصل الا تكون متشابهة الاجزاء وقد قلتم في غير ما موضع انه بسيط الموضع
هذا كان له شكل بسيط وهو الكري وايضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة
فقد يقال لهم من اي جهة صار شي غير متشابه بالطبع هل من جهة انما جسم او من جهة
انما جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين قال وان كان هذا
هكذا فكما يستقيم لهم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم متماثلة كذلك يستقيم
لخصومهم ان جميع اجزاء الفلك في كونها اقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك يختص
منها بوضع دون وضع ولا بموضع ثبوت دون موضع فهذا هو تخصيص هذا الفاعل
وهو قطبي وذلك ان كثيرا من الامور التي ترى بالبرهان انها مرئية هي في بادي الراي
ممكنة والجواب عن الفلاسفة انهم يزعمون ان البرهان قام عندهم على ان العالم
مؤلف من خمسة اجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكري المتحرك
دورا واربعة اجسام اثنان منها احدهما ثقيل باطلاق وهي الارض هي مركز كل
الجسم المستدير وخفيف باطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وان الذي
يلي الارض هو الماء وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف بالاضافة الى الارض
ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء وثقيل بالاضافة الى النار وان السبب
الشيءات الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرة ولذلك
كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة للنار باطلاق هو انها في غاية القرب
من الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام انما وجد فيها الامران جميعا اعني
الثقل والخفة لكونها في الوسط بين الطرفين اعني الموضع الابعد والاقرب وانه
لولا الجسم المستدير لم يكن هنالك لا ثقيل ولا خفيف بالطبع ولا فوق ولا اسفل
بالطبع لا باطلاق ولا باضافة ولا كانت مختلفة بالطبع حتى يكون الارض مثلا من
شانها ان تتحرك الى موضع مخصوص والنار من شانها ان تتحرك الى موضع آخر وكذلك
ما بينهما من الاجسام فان العالم انما يتناهى من جهة الجسم الكري وذلك ان الجسم الكري

ممتنعا بذاته وطبعه اذ كان يحيط به سطح واحد مستدير واما الاجسام المتقيمة
فليست متناهية بذاتها اذ كان يمكن فيها الازيادة ولا النقصان ولذلك كان متناهيا
بذاته وانه لما كان هذا لم يصح ان تكون الجرم المحيط بالعالم الاكريا والا فكانت
الاجسام يجب ان تتناهى اما الى اجسام آخر ويمر ذلك الى غير النهاية واما ان
تنتهي الى الخلاء وقد تبين امتناع الامرين عن قصور هذا اعلم ان كل عالم يفرض
لا يمكن ان يكون الا من هذه الاجسام ان الاجسام لا تخلو ان يكون اما مستديرة
فيكون لا ثقيلا ولا خفيفة واما مستقيمة فيكون اما ثقيلا واما خفيفا اعني اما
نارا او هواء او ارضا واما ماء بينهما وان هذه لا يكون الا مستديرة او في محيط مستدير
لان كل جسم اما ان يكون متحركا من الوسط او الى الوسط واما حوالي الوسط
وان لحركات الاجرام السماوية عينا وشمالا امتزجت الاجسام فكان منها
جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من اجل هذه
الحركات في كون دايم وفساد دايم اعني في اجزائها وانه لو تعطلت حركة من هذه
الحركات لفسد هذا النظام والترتيب اذ كان ظاهرا ان هذا النظام يجب ان
يكون تابعا للعدد والموجود من هذه الحركات وانه لو كانت اقل او اكثر لاختل
هذا النظام او كان نظاما اخر وان عدد هذه الحركات اما على طريق الضرورة في
وجود ما هاهنا واما على طريق الافضل وهذا كله فلا نطمع ما هاهنا في تبيينه ببرهان
فان كنت من اهل البرهان فانظر في مواضعه واسمع ما هاهنا اقاويل هي اقنع
من اقاويل ما ولا فانها وان لم تعد اليقين فانما تفيد غلبة ظن تحرك الى وقوع
اليقين بالنظر في العلوم وذلك ان تتوهم ان كل كرة من الاكر السماوية فهي جسم
من قبل انها ذوات اجسام محدودة المقدار والشكل وانها متحركة بذاتها من
جهات محدودة لا من اي جهة اتفقت وكل ما هذا صفته فهو حي ضرورة اعني انه
اذا رأينا جسما محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة
منه لا من قبل شيء خارج عنه ولا من اي جهة اتفقت من جهاته وانه يتحرك معا الى
وجهين متقابلين قطعنا انه حيوان وانما قلنا الا من قبل شيء خارج لان الحديد
يتحرك الى حجر المغنيطس اذا حرك المغنيطس من خارج وايضا فهو يتحرك ايضا اليه
من اي جهة اتفقت واذا صح هذا فالاجسام السماوية فيها مواضع هي اقطاب
بالطبع لا يصح ان تكون الاقطاب منها في غير ذلك الموضع كما ان الحيوانات التي

فائدة

حضرح

ما منها

١١

ما منها لها اعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من اجسامها الافعال مخصوصة
ليس يصح ان يكون في مواضع آخر منها مثل اعضاء الحركة فانها في مواضع محدودة
من الحيوانات والاقطاب هي من الحيوان الكري الشكل بمنزلة هذه الاعضاء
اعني انها اعضاء الحركات ولا فرق بين الحيوان الكري الشكل في ذلك والغير
كري الا ان هذه الاعضاء تختلف في الحيوان الغير كري بالشكل والقوة وهي
في الحيوان الكري تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها في بادي الراي انها لا تختلف
وانه يمكن ان يكون القطبان في فلك اية نقطتين اتفقت فكما انه لو قال
قايل ان هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان اعني الذي ماشيا يجوز ان يكون
فيه في اي موضع اتفق فيه وان يكون منه في الموضع الذي هي فيه في نوع آخر من
الحيوان لكان اهلا ان يضحك به لانها انما جعلت في كل حيوان في الموضع الاوفق
لطباع ذلك الحيوان او في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كذلك الامر
في اختلاف الامر في اختلاف الاجرام السماوية في مواضع الاقطاب منها وذلك
انها ليست الاجرام السماوية واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع
كالاشخاص الحيوانات المختلفة وان كان ليس يوجد الا شخص واحد من النوع فقط
وهذا الجواب بعينه هو الذي يقال في جواب لم كانت السماوات تتحرك الى جهات
مختلفة وذلك انه من جهة انها حيوانات لزم ان تتحرك من جهات محدودة
كالحال في اليمين والشمال والامام والخلف التي هي جهات محدودة بالحركات
للحيوان الا انها في الحيوانات المختلفة تختلف بالشكل والقوة وهي في الاجسام
السماوية تختلف بالقوة ولهذا ما يرى ارسطو ان للسماء يمينا وشمالا
واماما وخلفا وفوق واسفل فاختلاف الاجرام السماوية في جهات الحركات
هي لاختلافها في النوع وهو شيء يخصها اعني انه تختلف انواعها باختلاف جهات
حركاتها فنقول ان الجرم السماوي الاول حيوانا واحدا بعينه اقتضى له طبعه اما من
جهة الضرورة او من جهة الافضل ان يتحرك بجميع اجزائه حركة واحدة من المشرق
الى المغرب وساير الافلاك اقتضت لها طبيعتها ان تتحرك بخلاف هذه الحركة
وان الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل هي افضل الجهات لكون هذا الجرم هو افضل
الاجرام والافضل في المتحركات واجب ان يكون له الجهة الافضل وهذا كله
بين ما هاهنا بهذا النحو من الاقناع وهو بين في موضعه ببرهان وهو ظاهر من قولهما

لا تبديل لكلمات الله ولا تبديل لخلق الله فان كنت تحب ان تكون من اهل
البرهان فعليك بالتماسه في موضعه وانت لا يجب عليك اذا فهمت هذا فهم فلك
الحجة التي احتج بها ابو حامد ها هنا في تماثل الحركة من الجهتين بالاضافة الى جرم
من الاجرام السماوية وبالاضافة الى ما ها هنا فانه يخيل في بادي الراي ان الحركة
المشرقية يمكن ان تكون لغير الفلك الاول وانه يمكن ان يكون له الحركة المغربية
وهذا كما قلنا هو مثل من تخيل ان جهة الحركة في السرطان يمكن ان يكون جهة الحركة في
الانسان وانما يعرض هذا الظن في الانسان والسرطان لموضع اختلاف الشكل
فيهما ويعرض هذا في الكرات السماوية لموضع اتفاق الشكل ومن نظر الى مصنوع من
المصنوعات لم تبين له حكمته اذا لم تبين له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية
المقصودة منه واذا لم يقف وباي كمية اتفقت وباي وضع اتفق لاجزائه و
هو باي شكل تركيب اتفق وهذا بعينه هو الذي اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوي
وهذه كلها ظنون في بادي الراي وكما ان من يظن هذه الظنون في المصنوعات
هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عنده فيها ظنون غير صادقة كذلك الامر
في المخلوقات فتبين هذا الاصل ولا تتعجل وتحكم على مخلوقات الله سبحانه ببادي الراي
فتكون من الذين قال فيهم قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم
في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا جعلنا من اهل البصاير و
كشف عنا حجب الجهالة انه منعم كريم والاطلاع على الافعال الخاصة بالاجرام السماوية
هو الاطلاع على ملكوتها الذي اطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث يقول سبحانه
وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ولنتنقل
الان الى قول ابي حامد في الحركات وهو هذا قال ابو حامد والالزام الثاني
في تعيين حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله دعوى
الاختلاف في الاحوال والهيئات قلت وانت فلن يخفى عليك الاقناع في هذا
القول والجواب عنه وان هذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطبايع الشريفة
والافعال المحكمة التي كونت من اجلها وشبه علم الله تعالى بعلم الانسان الى مثل وقوله
فان قالوا الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان وان قلنا هذا
كقول القائل المتقدم والمتاخر في وجود العالم متضادتان فكيف يدعى تشابههما
ولكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الاوقات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى

كل

كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاوضاع والاماكن
والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه فانه وان جاز ان يسلم ان امكان
وجود الانسان وعدمه هو على السواء في المادة التي خلق منها الانسان وان ذلك
دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن ان يتوهم ان امكان الابصار
من العين ولا ابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يدعي ان الجهات
المتقابلة متماثلة ولكن له ان يدعي ان القابل لهما متماثل وانه يلزم عنهما
افعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتاخر ليس هما متماثلين من حيث هذا متقدم
وهذا متاخر وانما يمكن ان يدعى انهما متماثلان في قبول الوجود وهذا كله ليس يصح
فان الذي يلزم المتقابلات بالذات ان يكون القابلات لها مختلفة واما ان يكون
قابل قبل الاضداد واحدا في وقت واحد فذلك مما لا يمكن والفلاسفة لا يرون
امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود
غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد ولو
كان زمان امكان وجود الشيء هو زمان عدمه فما حق الشيء الغريبة لكان
وجوده فاسد الامكان وعدمه ولكان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة
الفاعل لا من جهة القابل ولذلك من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو
قول مقنع جدلي لا برهاني وان كان يظن بابي نصر وابن سينا انهما سلكا في اثبات
ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون وانما اتبع
هذان الرجلان فيه المتكلمين من اهل ملتنا واما بالاضافة الى حدوث الكل
عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متاخر لان المتقدم والمتاخر
في الانات انما يتصوران بالاضافة الى الان الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم
عندهم زمان فكيف يتصور ان يتقدم على الان الذي حدث فيه العالم ولا يمكن
ان يتعين وقت لحدوث العالم لان قبله اما الا يكون زمان واما ان يكون زمان
لا نهاية له وعلى كلا الوجهين لا يتعين له وقت مخصوص تتعلق به الارادة
فلذلك كان هذا الكتاب اليق الالفاظ به كتاب التهافت باطلاق لا تهافت
الفلاسفة لان الذي يفيد الناظر هو انه تهافت وقوله وان ساغ لهم دعوى
الاختلاف مع التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات
يريد انه ان صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات صح لخصومهم

دعوى الاختلاف في الازمنة مع اعتقاد هم التشابه فيهما وهذه معاندة ،،
بحسب قول القايل لا بحسب الامر في نفسه اذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة
والازمنة المختلفة وقد يعاند هذا العدم التناسب في هذا الغير من الازمنة
والجهات وللخصم ان يلزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل
فلذلك كانت هذه كلها اقاويل جدلية **قال** ابو حامد الاعتراض الثاني
على اصلهم يلزم ان يقال انه استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من
الاعتراف به فان في العالم حوادث ولها اسباب فان استندت الحوادث
الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك مما يعتقده عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم
عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب هو مستند الممكنات واذا كانت
الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذا على
اصلهم من تجويز صدور حادث من قديم **قلت** لو ان الفلاسفة ادخلوا الموجود
القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال اي لو
وضعوا ان الحادث بما هو حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من ان
ينفكوا عن الشك في هذه المسئلة لكن ينبغي ان تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود
حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة منحصرة متناهية
مثل ان يكون فساد الفاسد منهما شرطا في وجود الآخر فقط **مثال** انه واجب
ان يكون عندهم انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون
هو المادة التي يكون منها الثالث مثال ذلك ان نتوهم انسانين فعل
الاول منهما الثاني من مادة انسان ثالث فلما صار انسانا بذاته فسد الانسان الاول
فصنع الانسان الثاني من مادته انسانا ثالثا ثم فسد الانسان الثاني فصنع من مادته
الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن ان يتوهم في مادتين تاتي الفعل الى
غير نهاية من غير ان يعرض في ذلك محال وذلك ما دام الفاعل باقيا فان كان هذا الفاعل
الاول لا اول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا اول لوجوده ولا آخر كما تبين
فيما سلف وكذلك يعرض ان نتوهم فيها في الماضي اعني انه متى كان انسان فقد كان
قبله انسان فعله وانسان فسد وقبل ذلك الانسان انسان فعله وانسان فسد
وذلك ان كل ما هذا شانه اذا استند وقبل ذلك الانسان انسان فعله الى فاعل
قديم فهو في طبيعة الدايرة ليس يمكن فيه كل واما لو كان انسان عن انسان من

مواد لا

اذ [illegible] انه لا نهاية [illegible] الانسان الى غير نهاية

مواد لا نهاية لها لما كان يمكن ان يوجد كل غير متناهية لانه ان وجد كل متناه
يتزيد تزيدا لا نهاية له من غير ان ينفد شيء منه امكن ان يوجد كل غير متناه وهذا
شيء قد بينه الحكيم في السماع فاذا الجهة التي منها ادخل القدماء موجودا قديما ليس
بمتغير اصلا ليس هي من جهة وجود الحادثات عنه عما هي حادثة بل عما هي قديمة
بالجنس والاحق عندهم ان يكون هذا المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل
قديم لان الحادث انما يلزم ان يكون بالذات عن سبب حادث واما الجهة التي
من قبلها ادخل القدماء في الوجود موجودا ازليا واحدا بالعدد من غير ان يقبل
ضربا من ضروب التغير فجهتان احدهما انهم الفوا هذا الوجود الدوري قديما
وذلك انهم الفوا كون الواحد الحاضر فساد الماقبله وكذلك فساد الفاسد
منهما الفوه كونا لما بعده فوجب ان يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم
ومتحرك قديم غير متغير في جوهره وانما هو متغير في المكان باجزائه اي يقرب من
بعض الكاينات ويبعد فيكون ذلك سبب الفساد والفاسد منها وكون الكاين
وهذا الجرم السماوي هو الموجود الغير متغير الا في الاين لا في غير ذلك من ضروب
التغاير فهو سبب للحوادث من جهة افعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال
له اعني انه لا اول لها ولا آخر عن سبب لا اول له ولا آخر والوجه الذي من قبله ادخلوا
موجودا قديما ليس بجسم اصلا ولا ذي هيولى هو انهم وجدوا جميع اصناف
الحركات ترتقي الى الحركة في المكان ووجدوا المكان ترتقي الى متحرك من ذاته
عن محرك اول غير متحرك اصلا لا بالذات ولا بالعرض والا وجدت محركات متحركات
معا غير متناهية وذلك مستحيل فيلزم ان يكون هذا المحرك الاول ازليا والا
لم يكن اولا وذلك كذلك كل حركة في الوجود فهي ترتقي الى هذا المحرك بالذات
لا بالعرض وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك واما كون محرك قبل
محرك مثل انسان يولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات واما المحرك الذي شرط
في وجود الانسان من اوله الى آخره بل من اول وجوده الى انقضاء
وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات
وشرط في حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضع
ببرهان ولكن باقوال هي من جنس هذه الاقوال وهي اقنع من اقوال الخصوم عند
من انصف وان تبين لك هذا فقد استغنيت عن الانفصال الذي ينفصل به

ابو حامد عن خصماء الفلاسفة في توجه الاعتراض عليهم في هذه المسئلة فانها
انفصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التي من قبلها ادخلوا موجودا ازليا
في الوجود لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الازلي وذلك هو
كما قلنا بتوسط ما هو جوهر كاين فاسد في حركاته الجزئية لا في الحركات الكلية
الدورية او بتوسط ما هو من الافعال اولي بالجنس اي ليس له اول و
لا اخر فنقول ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل نحن لا نبعد صدور
حادث من قديم اي حادث كان بل نبعد صدور حادث من قديم هو
اول الحوادث منه القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما قبله في ترجيح جهة
الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض
ولا سبب من الاسباب يتجدد حاله واما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر
منه عند حدوث شي آخر من استعداد المحل القابل او حضور الوقت الموافق
او ما جرى هذا المجرى **ولما** اورد ابو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم
اما السوال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد فاما ان
تتسلسل الى غير نهاية او ينتهي الى قديم يكون اول حادث منه **قلت** هذا
السوال هو الذي سالهم اولا عنه وهذا النوع من الالزام هو الذي الزمهم
منه ان يصدر حادث عن قديم فلما جاوبه عنهم بجواب لا يطابق السوال هو
تجويز حادث عن قديم لا حادث اول اعاد عليهم السوال مرة ثانية **والجواب**
عن هذا السوال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الاول
لا بما هو حادث بل بما هو ازلي بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل
قديم عندهم ان صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الاول عندهم و
فعله عندهم مستند الى القديم الاول اعني حضور شرط فعل القديم الذي
ليس باول يستند الى القديم الاول على الوجه الذي يستند الى المحدث عن
القديم الاول وهو الاسناد الذي هو بالكل لا بالاجزاء ثم اما الجواب
عن الفلاسفة بان صور بعض التصوير مذهبهم ومعناه انها لا يتصور
حادث عن قديم الا بوساطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انه لا اول لها
ولا آخر وتشبه الحادث بان كل جزء منها يتوهم فهو كاين فاسد فيكون هذه
الحركة بحدوث اجزائها مبدا الحوادث وبكون ازلية كليتها فعلا للازلي **ثم قال**
في الاعتراض على هذا النحو الذي من قبله صدور الحادث عن القديم الاول

على مذهب

على مذهب الفلاسفة فيقال لهم الحركة الدورية احادثة هي ام قديمة فان كانت
قديمة فكيف صارت مبداء للحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث
وتسلسل الامر وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فتشبه
القديم من جهة انها ثابتة وتشبه الحادث من جهة انها متجددة فنقول اهي
مبداء الحوادث من جهة انها ثابتة ام من حيث انها متجددة فان كانت
من حيث انها ثابتة فكيف صدر شيء حادث عن شيء من حيث هو ثابت و
ان كان صدر عنه من حيث هو متجدد فهو يحتاج الى ما يوجب التجدد ويتسلسل
ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي فانه لم يصدر عنها الحادث من جهة
ما هي ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي متجددة الا انها لم تحتج الى سبب تجدد
يحدث من جهة ان تجددها ليس هو محدثا وانما هو فعل قديم اي لا اول له ولا آخر
فوجب ان يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث
لفاعل محدث والحركة انما يفهم من معنى القديم فيها انها لا اول لها ولا آخر وهو
الذي يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة فلما احس ابو حامد
بهذا قال وله في الخروج عن هذا الالزام نوع احتيال سنورده في بعض
المسائل **قال** ابو حامد الدليل الثاني لهم في المسئلة زعموا ان القايل بان العالم
متاخر عن الله والله متقدم عليه ليس يخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات
لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه
في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة التابع له و
حركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانه متساوية في الزمان
وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد
في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية
فان اريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هو الزمان لا بالذات بل بالزمان فاذا قبل
وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على
الوجود وكان الله سابق بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر فاذا قبل الزمان
زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا
وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة واذا وجب قدم
الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته **قلت** اما ما ساق القول

انظر م

هذا الذي اراد ان يكونا حادثين او قديمين
واستحال ان يكون احدهما حادثا و
الآخر قديما وانا اريد ان الله تعالى
متقدم على العالم م
الآخر ولا طرف لها
من جهة

الذي حكاه عنهم فليس ببرهان وذلك ان حاصله هو ان البارى سبحانه وان كان
متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالسببية لا بالزمان مثل تقدم الشخص
ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فان كان متقدما
تقدم الشخص ظله والبارى قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان وجب
ان يكون متقدما على العالم بزمان لا اول له فيكون الزمان قديما لانه اذا كان
قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه واذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة لان
الزمان لا يفهم الا مع الحركة واذا كانت الحركة قديمة فالمتحرك بها قديم والمحرك لها
ضرورة قديم وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان البارى سبحانه ليس مما شانه
مما انه يكون في زمان والعالم شانه ان يكون في زمان فليس يصدق عند مقايسة
القديم الى العالم انه اما ان يكونا معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان
والسببية لان القديم ليس مما شانه ان يكون في زمان والعالم شانه ان يكون
في زمان **الاعتراض** قال ابو حامد والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث
مخلوق وليس قبله زمان اصلا ومعنى قولنا ان الله متقدم على العالم والزمان انه
كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات
البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين
فقط ومعنى التقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا
كان الله ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم
ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير ثالث وهو الزمان وان
كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان فلا التفات الى اغاليط الاوهام
قلت هذا قول مغالطي خبيث فانه قد قام البرهان ان هاهنا نوعين من الوجود
احدهما في طبيعته الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان والاخر ليس في طبيعته الحركة وهذا
ازلي وليس يتصف بالزمان اما الذي في طبيعته الحركة فهو موجود معلوم بالحس والعقل
واما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند
كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مفعول له فاعل وان الاسباب المحركة
بعضها بعضا لا تمر الى غير النهاية بل تنتهي الى سبب اول غير متحرك اصلا وقام البرهان
ايضا على ان الذي ليس في طبيعته الحركة هو العلة في الموجود الذي في طبيعته
الحركة وقام البرهان على ان الموجود الذي في طبيعته الحركة ليس ينفك من الزمان وان

الموجود

الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة ليس يلحقه الزمان **واذا** كان ذلك كذلك
فتقدم احد الموجودين على الاخر اعني الذي يلحقه الزمان ليس تقدما زمانيا
ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم
الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين
المتحركين احدهما على الاخر فقد اخطا **وذكر** ان كل موجودين من هذا الجنس
هو الذي اذا اعتبرنا احدهما بالاخر صدق عليه انه اما ان يكونا معا واما متقدما
عليه بالزمان او متاخرا عنه والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتاخرة
من اهل الاسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء فاذا تقدم الموجودين على الاخر
هو تقدم الموجود الذي ليس متغيرا ولا في زمان على الموجود المتغير الذي في الزمان
وهو نوع اخر من التقدم واذا كان كذلك فلا يصدق على الموجودين لا انهما
معا ولا ان احدهما متقدم على الاخر فقول ابي حامد ان تقدم البارى سبحانه على
العالم ليس تقدما زمانيا صحيح لكن ليس يلزم تاخر العالم عنه اذا لم يكن تقدمه
زمانيا الا تاخر المعلول عن العلة لان التاخر يقابل التقدم والمتقابلان هما
في جنس واحد ضرورة على ما تبين في العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا
فالتاخر ليس زمانيا ويلحق ذلك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتاخر المعلول
عن العلة التي استوفت شروط الفعل **اما** الفلاسفة فلما وضعوا الموجود
المتحرك ليس له مبداء لم يلزمهم هذا الشك وامكنهم ان يعطوا جهة صدور
الموجود الحادث عن موجود قديم ومن حجتهم في ان الموجود المتحرك ليس له مبداء
ولا حادث لكليته انه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل ان يوجد فان الحدوث
حركة ما والحركة ضرورية في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان او في الان وايضا فان
كل حادث فهو ممكن قبل ان يحدث وان كان المتكلمون ينازعون في هذا الاصل
فسياتي الكلام معهم فيه والامكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك
فيلزم ضرورة ان وضع حادثا ان يكون موجودا قبل ان يوجد وهذا كله كلام جدلي
في هذا الموضع ولكنه اقنع من كلام القوم **وقول** ابي حامد ولو كان الله و
لا عيسى مثلا ثم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات
ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان صحيح الا انه
يجب ان يكون تاخره عنه ليس تاخرا زمانيا بالذات بل ان كان فبالعرض اذا كان
المتاخر

قد تقدمه الزمان اعني من ضروره وجوده عدم الزمان وكونه محدثا والعالم لا يعرض
له مثل هذا ضروره الا ان كان جزا من متحرك يفضل الزمان عليه من طرفيه كما عرض
لموسى وساير الاشخاص الكاينه الفاسده وهذا كله ليس يبين ها هنا ببرهان و
انما الذي يبين ها هنا ان المعاندة غير صحيحه وما حكاه بعد من حجج الفلاسفة فليس
بصحيح قال ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فان كقولنا كان الله تعالى
ولا عالم مفهوما ثالثا سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم
العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان يقال كان
الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضي كان الله ولا
عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب احدهما مناب الاخر فلنبحث
عما يرجع اليه الفرق وعدم العالم وهو الماضي الزمان ولا شك انهما لا يفترقان في وجود
الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان
الله ولا عالم قيل لنا هذا خطا فان كان انما يقال على ماض فدل على ان تحت لفظ
كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركه
فانها تمضي بمضي الزمان فبالضروره يلزم ان قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى يكون ح
وجود العالم قلت حاصل هذا الكلام انه يفهم ان في قول القائل كان كذا ولا كذا
ثم كان كذا وكذا مفهوما ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ كان بدليل
اختلاف المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك انه اذا قدرنا وجود شيء ما
مع عدم آخر قلنا كان ولا كذا واذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا
ولا كذا فاختلاف المفهومين يقتضي ان يكون هنا معنى ثالثا ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا
لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا يفترق قولنا كان ويكون وهذا الذي قاله كلام
بنفسه لكن هذا لا شك فيه عند مقايسه الموجودات بعضها الى بعض في التقدم والتاخر
اذا كانت مما شانها ان يكون في زمان فاما اذا لم يكن في زمان فان لفظ كان وما
اشبهه ليس يدل في امثال هذه القضايا الا على رباط الخبر بالمخبر مثل قولنا وكان
الله غفورا رحيما وكذلك اذا كان احدهما في زمان والاخر ليس في زمان مثل قولنا
كان الله ولا عالم ثم كان الله والعالم فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايسات
التي عقلناها وانما يصح المقايسة حتى لا شك فيها اذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده
لان عدمه مما يجب ان يكون في زمان فكان العالم وجوده في زمان فاذا لم يصح ان يكون

عدم العالم في وقت ووجود العالم بنفسه فهو ضروره قبله والعدم متقدم عليه و
العالم متاخر عنه لان المتقدم والمتاخر في الحركه لا يفهمان الا مع الزمان والذي
يدخل هذا القول من الاضلال هو ان المقايسة ان اخذت المقايسة بين
الله والعالم من هذه الجهة يبطل فقط هذا القول ولا يكون برهانا اعني الذي
حكاه عن الفلاسفه ثم قال ابو حامد مجيبا للفلاسفة عن المتكلمين في معارضة
هذا القول قلنا المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي
فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم
في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله
ولا عالم ويصح قولنا سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني الذي هو
بعد الوجود وآية ذلك ان هذه نسبة الى المستقبل يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه
بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدا الا مع تقدير قبل
له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء محقق موجود هو الزمان
وهو كعجز الوهم عن ان يقدر تناهي الجسم في جانب الراس مثلا الا على سطح له فوق
فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملا واما خلا واذا قيل ليس فوق سطح العالم
فوق ولا بعد ابعد منه امتنع الوهم من الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل
وجود العالم قبل هو وجود محقق نفر عن قبوله وكما جاز ان يكذب الوهم في
تقديره فوق العالم خلا هو بعد لا نهاية له بان يقال له الخلا ليس مفهوما في نفسه
واما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد اقطاره فاذا كان الجسم متناهيا كان
البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطع الخلا والملا غير مفهوم فثبت انه ليس
وراء العالم لا خلا ولا ملا وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد
المكاني تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركه فانه امتداد الحركه كما ان ذلك امتداد
اقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بعد مكاني وراءه
فقيام الدليل على تناهي الحركه من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه وان كان
الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه ولا فرق بين البعد الزماني الذي
تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة
عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات
قبل ليس قبله قبل محقق الا خيال وهمي كما في الفوق وهذا لازم فليتامل فانهم

اتفقوا على ان ليس وراء العالم لا خلا ولا ملا قلت حاصل هذا القول معاندان
احديهما ان توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد مما شانه موجودان
بالقياس الى وهمنا اذ قد يمكننا ان نتخيل مستقبلا صار ماضيا كان قبل مستقبلا
واذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ولا
لها خارج النفس وجود وانما هي شي تفعله النفس فاذا ابطل وجود الحركة
فباطل من توهم هذه النسبة والقياس والجواب ان تلازم الحركة والزمان صحيح
وان الزمان شي يفعله الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان لانه ليس
ممتنع وجود الزمان الا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة واما وجود الموجودات
المتحركة او تقدير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة فانه ليس ها هنا الا موجودان
موجود يقبل الحركة وموجود ليس يقبل الحركة وليس يمكن ان ينقلب احد
الموجودين الى صاحبه الا لو امكن ان ينقلب الضروري ممكنا فلو كانت الحركة
غير ممكنة ثم وجدت لوجب ان تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة
الى طبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل وانما كان ذلك كذلك لان الحركة هي في
غير ضرورية فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء القابلة هي في زمان
ضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم لان العدم ليس فيه
امكان اصلا الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا ولذلك لا بد للمحدث من موضوع يرتفع
عنه العدم كما الحال في سائر الاضداد وذلك ان الحار اذا صار باردا فليس يتحول
جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة
الى البرودة واما العناد الثاني وهو اقوى هذه العنادات فانه سفسطاني
خبيث وحاصله ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شي متحرك
هو مثل توهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو الفوق مثلا ينتهي ضرورة اما الى
جسم آخر واما الى خلا وذلك ان البعد هو شي يتبع الجسم كما ان الزمان هو شي يتبع
الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه واذا امتنع ان
يوجد بعد غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم آخر او الى شي يقدر فيه بعد وهو
الخلا مثلا وغير ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شي تابع لها فان امتنع
ان يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت ها هنا حركة اولى متناهية الطرف
من جهة الابتدا امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى

حركة اخرى وهذه المعاندة هي كما قلنا خبيثة وهي من مواضع الابدال
المغلطة اني كنت قرات كتاب السفسطة وذلك هو انكم تحكم الذي لا وضع
له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة بحكم الكم الذي له وضع وكل وهو
الجسم وجعل عدم التناهي في الكم وفي الوضع دليلا على امتناعه في
الكم الذي لا وضع له او جعل فعل النفس في توهم الزيادة على الامكان يعرض
بالفعل فيهما من باب واحد وذلك غلط بين فان توهم الزيادة على العظم
الموجود بالفعل واثبات ان ينتهي الى عظم آخر ليس هو شيئا موجودا في
جوهر العظم ولا في حده واما توهم القبلية والبعدية في الحركة الحادثة فشي
موجود في جوهرها فانه ليس يمكن ان يكون حركة يحدث الا في زمان اعني
ان ينفصل الزمان على ابتدائها وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس
هو نهاية لزمان آخر اذ كان حد الآن انه الشي الذي هو نهاية للماضي ومبدا
للمستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل
وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال وليس كذلك الامر في النقطة نهاية الخط
وتوجد معه لان الخط ساكن فيمكن ان نتوهم نقطة هي مبدا لخط وليست
نهاية لخط آخر والآن ليس يمكن ان يوجد الا مع الزمان الماضي والا مع المستقبل
فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل وما لا يمكن فيه ان يكون قائما بذاته
فليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية لزمان ماض
فسبب هذه الغلط تشبيه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة يحدثه قبلها
زمان ان كل حادث لا بد ان يكون معدوما وليس يمكن ان يكون في الآن الذي
يصدق عليه انه حادث معدوما فبقي ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر
غير الاول الذي يصدق عليه فيه انه وجد وبين كل آنين زمان لانه لا يلي
آن آنا كما لا يلي نقطة نقطة قد تبين ذلك في العلوم فاذا قبل الآن الذي حدثت
فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا آنين في الوجود حدث بينهما زمان
ولا بعد الفوق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول ولا الآن يشبه النقطة
ولا الكم ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له فالذي يجوز وجود آن ليس بحاضر
او حاضر ليس قبله زمان ماض فهو يرفع الزمان والآن ويضع آنا هو نقطة
ثم يضع زمانا ليس له مبدا وهذا الوضع يبطل نفسه ولذلك ليس يصح ان ينسب

وجود القبلية في كل حادث الا الوهم لان الذي يرفع القبلية يرفع الحدوث
والذي يرفع ان يكون للفوق فوق بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق واذا
ارتفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل المطلق واذا ارتفعا فيدان ارتفع الثقيل
والخفيف وليس فعل الوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب ان ينتهي الى جسم غيره باطلا
بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه الزيادة فليس
حدا بالطبع ولذلك وجب ان تنتهي الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كري اذ كان
هو التام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طلب الذهن ان يتوهم
في الجسم الكري انه يجب ان ينتهي اليه شيء غيره فقد توهم باطلا فهذه كلها امور
ليست تحصل عند المتكلمين ولا عند من لم يسرح في النظر على الترتيب الصناعي وايضا
ليس تتبع الزمان للحركة على ما تتبع النهاية العظم لان النهاية تتبع العظم من قبل
انها موجودة فيه كما يوجد العرض في موضوعه المتشخص بتشخصه وان رابطه بالاشارة
الى موضوعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضوعه وليس الامر كذلك في
لزوم الزمان والحركة بل لزوم الزمان عن الحركة اشبه شيء بلزوم العدد عن المعدود
اعني انه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود ولا يتكثر بتكثره كذلك الامر في الزمان
مع الحركات ولذلك كان الزمان واحدا لكل حركة او متحرك وموجودا في كل مكان حتى
لو توهمنا قوما حبسوا منذ الصبا في مغارة من الارض لكنا نقطع ان هولاء يد ركون الزمان
وان لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسة التي في العالم ولذلك ما يرى ارسطو طاليس
ان وجود الحركات في الزمان هي اشبه شيء بوجود المعدودات في العدد وذلك ان العدد
لا يتكثر بتكثر المعدودات ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات ويرى انه
لذلك كانت خاصته تقدير الحركات وتقدير وجود الموجودات المتحركة من جهة ما هي متحركة
كما يقدر العدد اعيانها ولذلك يقول ارسطو طاليس في الزمان انه عدد الحركة
بالمتقدم والمتأخر كما المتاخر الذي فيها واذا كان هذا هكذا فكما انه ان فرضنا معدودا ما
حادثا ليس يلزم ان يكون العدد حادثا بل واجب انه ان كان معدودا ان يكون
قبله عدد كذلك واجب انه ان كان ههنا حركة حادثة ان يكون قبلها زمان ولو حدث
الزمان بوجود حركة مثال لها اي حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك
الحركة فهذا ايضا كله ان طبيعة الزمان ابعد شيء من طبيعة العظم قال ابو حامد
مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت

لانه

لانه كري وليس للكرة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوقا من حيث انها تلي
راسك والاخرى تحتا من حيث انها تلي رجليك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك
والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته على الجانب
الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي اخمص قدميه اخمص قدمك بل الجهة التي تقدرها
فوقك من اجزاء السماء نهارا هو بعينه تحت الارض ليلا وما هو تحت الارض
يعود الى فوق الارض بالدور واما الاول لوجود العالم لا ينقلب آخرا وهو
كما لو قدرنا خشبة احد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطلحنا على ان نسمي الجهة التي
تلي الرقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتا لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي
في اجزاء العالم بل هي اسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها
لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت فيه نسبة محضة اليك لا
تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه واما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى
لوجوده فهو ذاتي لا يتصور ان تتبدل فيصير آخرا ولا العدم المقدر عند
فناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان يصير سابقا فطرفا نهاية وجود
العالم اللذين احدهما اول والآخر آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل اللذين
فيهما بتبدل الاضافة اليهما بخلاف الفوق والتحت فاذا امكننا ان نقول ليس
للعالم فوق ولا تحت ولا يمكنكم ان تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد
واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد
قلت هذا الكلام الذي هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط وذلك
ان حاصله ان الفوق والاسفل هما امران مضافان ولذلك عرض لهما التسلسل
الوهمي واما التسلسل الذي في القبل والبعد فليس وهميا اذ لا اضافة هنالك
وانما هو عقلي ومعنى هذا ان الفوق المتوهم للشيء يمكن ان يكون يتوهم سفلا
لذلك الشيء والسفل يمكن ان يتوهم فوقا وليس العدم الذي قبل الحادث وهو
المسمى قبلا يمكن ان يتوهم العدم الذي بعد الحادث المسمى بعدا فان الشك
بعد هذا باق عليهم لان الفلاسفة يرون ان ههنا فوقا بالطبع وهو الذي
يتحرك اليه الخفيف واسفل بالطبع وهو الذي يتحرك اليه الثقيل والا كان الثقيل
والخفيف بالاضافة والوضع ويرون ان نهاية الجسم الذي هو فوق بالطبع يوخذ والخفيف نا
في التخيل انتهى اما الى خلا او ملا فهذا الدليل انما انكسر في حق الفلاسفة من وجهين

احدهما انهم يضعون فوقا بالاطلاق ولا يضعون اولا بالاطلاق ولا آخرا بالاطلاق
والثاني ان خصومهم انما يقولوا انه ليس العلة في تخيل الفوق فوق قادر ورد ذلك
الى غير نهاية كونه مضافا بل انما عرض ذلك للتخيل من قبل انه لم يشاهد عظما الا
متصلا بعظم كما لم يشاهد شيئا محدثا الا وله قبل ذلك انتقل ابو حامد من لفظ
الفوق والاسفل الى الوراء والخارج فقال مجيبا للفلاسفة قلنا لا فرق
فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الوراء والخارج
ونقول للعالم داخل فهذا هو سبب الغلط وانعا وجه حاصله بهذه المعارضة
فانكم بهذه النقلة ما عاندتم الفلاسفة من تشبيه النهاية الى الزمان بالنهاية
في العظم ونحن فقد بينا وجه الغلط في ذكر التشبيه بما فيه مقنع وبينا انها
معاندة سفسطائية فلا معنى لاعادة القول في ذلك قال ابو حامد
صيغة ثانية لهم في الزام قدم الزمان قالوا لا شك عندكم في ان الله تعالى كان قادرا
على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة او مائة سنة او الف سنة وما لا و
جود العالم ممتدا مقدرا بعضه او هو اطول من البعض قلت حاصل
القول انه متى توهمنا حركة وجدنا معها امتدادا مقدرا لها كانه مكيال لها
وللحركة مكيلة له ونجد هذا المكيال والامتداد ويمكن ان يفرض فيه حركة اطول
من الحركة المفروضة الاولى وبحاسب وربما ويطابقها من هذا الامتداد نقول
ان الحركة الواحدة اطول من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتداد
ما عندكم من اوله الى الآن فلنفرض مثلا ان ذلك هو الف سنة ولان الله تعالى
هو قادر عندكم على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد الذي
يقدره اطول من الامتداد الذي يقدر العالم الاول بمقدار محدود وكذلك يمكن
ان يخلق قبل هذا الثاني ثالثا وكل واحد من هذه العوالم يجب ان يتقدم و
جوده امتداد يمكن فيه ان يقدر فيه مقدار وجوده واذا كان هذا الامكان
في العوالم يمر الى غير النهاية اي يمكن ان يكون قبل العالم عالم وقبل ذلك العالم
عالم الامر الى غير نهاية فهنا امتداد متقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد و
المقدر لجميعها ليس يمكن ان يكون عدما فان العدم ليس بمقدر ولا يكون الكما
ضرورة فان مقدار الكم ضرورة كم فهذا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان وهو
يظهر انه متقدم بالوجود على كل شيء يتوهم حادثا كما ان الكيل ينبغي ان يكون متقدما

على المكيل في الوجود فكما انه لو كان هذا الامتداد الذي هو الزمان حادثا
لحدوث حركة اول لوجب ان يكون قبلها امتداد هو المقدر له وفيه كان يحدث
وهو كالكيل لها كذلك يجب ان يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتداد
يقدره لان كل حادث له امتداد يقدره هو الذي يسمى الزمان فهذه هي اقوى
الجهات التي يخرج عليها هذا القول وهي طريقة ابن سينا في اثبات الزمان
لكن في تفهيمها عسر من قبل مع انه كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد
ممكن يقارنه وهو موضع النزاع الا اذا سلم ان الامكانات التي قبل العالم
من طبيعة الممكن الموجود في العالم اعني انه كما ان هذا الممكن الذي في العالم من
شانه ان يلحقه الزمان كذلك الممكن الذي قبل العالم فهذا بين في الممكن الذي
في العالم ولذلك يمكن ان يتوهم منه وجود الزمان قال ابو حامد
الاعتراض ان هذا كله من عمل الوهم واقرب طريق في رفعه المقابلة للزمان
بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر
مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم بذراعين وثلاثة اذرع
وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية فنقول في هذا اثبات بعد وراء العالم
له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين او ثلاثة يشغل مكانا اكبر مما كان يشغله الاخر
بذراعين او ثلاثة فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذا كم وهو الجسم او الخلاء فوراء
العالم خلاء او ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله تعالى قادرا على ان يخلق كرة العالم
اصغر مما خلقها بذراع او بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي
من الملاء ويبقى والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين اكثر
مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون للخلاء مقدار والخلاء ليس بشيء فكيف يكون
مقدارا وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم
كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق قلت
هذا الالزام صحيح اذا جوز تزيد مقدار جسم العالم الى غير نهاية وذلك انه يلزم على هذا
ان يوجد عن الباري سبحانه شيء متناه تتقدمه امكانات كمية لا نهاية لها واذا
جاز هذا في امكان العظم جاز في امكان الزمان فيوجد زمان متناه من طرفيه وان كان
قبله امكانات ازمنة لا نهاية لها والجواب عن هذا ان توهم كون العالم اكبر او اصغر
ليس بصحيح بل هو ممتنع وليس يلزم من كون هذا ممتنعا ان يكون توهم امكان
عالم

قبل هذا العالم ممتنعا الا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم
ممكنا لكن الطبيعتان طبيعة الضروري والممتنع وهو بين ان حكم العقل على وجود
الطبايع الثلاثة لم تزل ولا تزال كحكمه على وجود الضروري والممتنع وهذا
العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم يعتقدون ان العالم ليس يمكن ان يكون
لا اصغر مما هو ولا اكبر ولو جاز ان يكون عظم اكبر من عظم ومر ذلك الى غير نهاية
لجاز ان يوجد عظم لا اخر له لو جد عظم بالفعل لا نهاية له وذلك مستحيل وهذا شيء
قد صرح به ارسطوطاليس اعني التزيد في العظم لا الى غير نهاية مستحيل واما على
راي من يجوز ذلك فكان ما يلحقه من عجز الخالق فانه يعرض له هذا العناد الا ان الامكان
ههنا يكون عقليا كما هو في قبل العالم عند الفلاسفة وكذلك من يقول بحدوث
العالم حدوثا زمانيا ويقول ان كل جسم في مكان يلزمه ان يكون قبله مكان
وذلك اما جسم يكون حدوثه فيه واما خلا وذلك ان المكان يلزم ان يتقدم
المحدث ضرورة فمن يبطل وجود الخلا ويقول بتناهي الجسم ليس يعتقد ان جميع
العالم محدثا وكذلك من انكر من متاخري الاشعرية وجود الخلا فقد فارق اصول
القوم ولم ار ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من يعتني بمذاهب هؤلاء القوم
ولو كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة الذي هو كالكيل للحركة هو من فعل
الوهم الكاذب مثل توهم العالم اكبر او اصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود
لان الزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة
فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود فينبغي ان يكون هذا الفعل للذهن
من افعاله الصادقة المنسوبة الى العقل لا من الافعال المنسوبة الى الخيال
قال ابو حامد فان قيل ونحن نعلم ان ما ليس يمكن بغير مقدور وكون
العالم اكبر مما هو عليه واصغر ليس يمكن فلا يكون مقدورا قلت هذا
جواب لما شنعت به الاشعرية من ان وضع العالم لا يمكن البارى ان يصيره اكبر
ولا اصغر هو تعجيز للبارى سبحانه لان العجز انما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل
ثم قال ابو حامد رادا عليهم وهذا العذر باطل من ثلاثة اوجه احدها
ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع
ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع
بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد قلت

اكبر منه

(٠)

القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادي الراي واما عند العقل
الحقيقي فليس هو مكابرة فان القول بامكان هذا او بعدم امكانه مما يحتاج الى برهان
ولذلك صدق في قوله انه ليس امتناع هذا التقدير كالجمع بين السواد والبياض
لان هذا معروف بنفسه استحالته واما كون العالم لا يمكن فيه ان يكون اصغر
او اكبر مما هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات وان كانت ترجع الى المحالات
المعروفة بانفسها فهي ترجع بنحوين احدهما ان يكون ذلك معروفا بنفسه
انه يرجع والثاني ان يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا او بعيدا يرجع من المحالات
المعروفة بانفسها انها ترجع مثال ذلك ان فرض العالم يمكن ان يكون اكبر
او اصغر يلزم عنه ان يكون خارجه ملا او خلا ووضع خارجه ملا او خلا
يلزم عنه يرجع من المحالات اما الخلا فوجود بعد مفارق واما الجسم فكونه متحركا
اما الى فوق واما الى اسفل واما مستدير فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون
جزءا من عالم آخر وقد تبرهن ان وجود عالم اخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي
واقل ما يلزم عنه الخلا لان كل عالم لا بد له من اسطقسات اربعة وجسم
مستدير يدور حولها فمن احب ان يقف على هذا فليضرب اليها بيده في المواضع
التي وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التي يجب ان يتقدم وجودها في الناظر نظرا
برهانيا ثم ذكر الوجه الثاني فقال انه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون
اكبر منه ولا اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة
فقالوا انما قال الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو سبب الاسباب وليس هذا
مذهبكم قلت الجواب عن هذا اما بحسب مذهب ابن سينا فقريب وذلك
ان واجب الوجود عنده ضربان واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره
والجواب في هذا عندي اقرب وذلك انه يجب في الاشياء الضرورية على هذا القول
ان لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك في الالة التي ينشر بها الخشب هي الة مقدرة
في الكمية والكيفية والمادة اعني انها لا يمكن ان تكون من غير حديد ولا يمكن ان يكون
المنشار باي قدر اتفق وليس احد يقول ان المنشار هو واجب الوجود فانظر
ما اخس هذه المغالطة ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الاشياء المصنوعة
او كيفياتها وموادها كما تتوهمه الاشعرية في المخلوقات مع الخالق لارتفعت
الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات وكان يمكن ان يكون كل فاعل صانعا

وكل مؤثر في الموجود تأثر فالقا وهذا كله ابطال للعقل والحكمة **قال** ابو حامد الثالث
هو ان هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله وتقول انه لو لم يكن وجود العالم
قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم
فقد انتقل القديم من العجز الى القدرة قلنا لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا
فامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان ممتنعا فصار
ممكنا قلنا ولم يستحيل ان يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال فان قلتم الاحوال
متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدارا ممكنا واكبر منه
او اصغر مقدار صغير ممتنعا فان لم يستحيل ذلك لم يستحيل هذا فهذه طريقة المقاومة
والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى لها وانما المسلم ان الله
قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات
زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه بتلبيسه شيئا اخر **قلت** حاصل هذا القول
انه يقول الاشعري للفلاسفة هذه المسئلة عندنا مستحيلة اعني قول القائل ان العالم
ممكن ان يكون اكبر او اصغر وذلك ان هذا السؤال انما يتصور على مذهب من يرى
ان الامكان يتقدم خروج الشيء الى الفعل اعني وجود الشيء الممكن بل يتصور ان الامكان
وقع مع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان **قلت** الا ان هذا
يقوم من الامكان للشيء الممكن جحد للضرورات فان الممكن يقابله الممتنع من غير
وسط بينهما فان كان الشيء ليس ممكنا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة والممتنع انزاله
موجودا كذب محال واما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن لا كذب مستحيل
وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان
في ان واحد فهو يلزمهم الا يوجد امكان لا مع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية
في القول ليس هو ان ينتقل القديم من العجز الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل
الممتنع وانما اللازم الصحيح ان يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود
وهذا مثل انقلاب الضروري ممكنا وانزال الشيء ما ممتنعا في وقت ممكن في وقت لا يخرجه
عن طبيعة الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك ان كل ممكن في وجوده مستحيل
في حال وجود ضده في موضوعه فاذا سلم الخصم ان شيئا ما ممتنعا في وقت ممكنا في وقت
اخر فقد سلم ان الشيء من طبيعة الممكن المطلق لا طبيعة الممتنع ويلزم هذا اذا فرض
ان العالم كان ممتنعا قبل حدوثه دهرا لا نهاية له ان يكون اذا حدث انقلبت طبيعته

من الامتنا

من الامتناع الى الامكان وهذه مسئلة غير التي كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخروج
في مسئلة الى مسئلة من فعل السفسطائيين واما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه
من تقدير الامكانات لا معنى لها وانما المسلم ان الله قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل
ابدا لو اراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم
اليه بتلبيسه شيئا اخر فانه ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجب سرمدية الزمان كما قال
ففيه ما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان وذلك انه اذا سلم انه لم يزل
قادرا على الفعل فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده في
وقت ويكون قادرا في وقت اخر ولا يقال فيه انه قادر الا في امكان العالم قديما او
محدثا او لا يجوز ان يكون محدثا او يكون يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قديما
وان كان محدثا فهل يجوز ان يكون فعلا اولا او وسطا فان لم يكن في العقل امكان الوقوف
على واحد من هذه المتقابلات فليرجع الى السمع ولا نعد هذه المسئلة من العقليات
واذا قلنا ان الاول لا يجوز عليه ترك الفعل الافضل وفعل الادنى لانه نقص اعظم من
ان يوقع فعل القديم متناهيا محدودا كالفعل المحدث مع ان الفعل المحدود انما يتصور
من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل بهذا كله كما ترى
لا يخفى على من له ادنى بصر بالمعقولات فكيف يمتنع على القديم ان يكون قبل الفعل
الصادر عنه الان فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك في اذهاننا الى غير نهاية كما
يستمر وجوده اعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا
يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة ان يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان
محدود وذلك ان كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده الا ان يكون ينقص من وجوده
شيء اعني ان لا يكون على وجوده الكامل او يكون من ذوي الاختيار فيتراخى فعله
عن وجوده عن اختياره ومن يضع ان القديم لا يصدر عنه الا فعل حادث فقد
وضع ان فعله ما مضطرا وانه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله **الدليل
الثالث** على قدم العالم قال ابو حامد تمسكوا بان قالوا وجود العالم
ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له
اي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف
العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان
ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده اي ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا

ادوار كم دورة متناهية وليس بوجود
ازلا قديم علامات كسلسلة الاباء والاولاد

وجوده ابدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا بطل قولنا الامكان لم يزل
وان بطل قولنا الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له اول واذا صح ان له اولا
كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم ممكنا ولا كان الله عليه
قادرا **قلت** اما من يسلم ان العالم كان قبل ان يوجد ممكنا امكانا لم يزل
فانه يلزمه ان يكون العالم ازليا لان ما لم يزل ممكنا ان وضع انه لم يزل موجودا
لم يكن يلزم عن ذلك محال وما كان ممكنا ان يكون ازليا فواجب ان يكون ازليا
لان الذي يمكن فيه ان يقبل الازلية لا يمكن فيه ان يكون فاسدا الا لو امكن ان
يعود الفاسد ازليا ولذلك ما يقول الحكيم ان الامكان في الامور الازلية هو ضروري
قال ابو حامد الاعتراض ان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم
ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا فلم يكن
الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير
العالم اكبر مما هو او خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا اخر فوق ذلك وهكذا
الى غير النهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملا مطلق لا
نهاية له غير ممكن وكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال ان الممكن جسم
متناهي السطح ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث
ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتاخر فاما كونه حادثا فمتعين فانه
الممكن لا غير **قلت** اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل
فقد يلزمه ان يكون العالم ازليا واما من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم
غير متناهية بالعدد كما وضع ابو حامد في الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا
العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث ويمر ذلك الى غير نهاية كالحال في اشخاص الناس
وبخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا في وجود المتاخر **مثال** ذلك انه ان كان
الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما اخر وقبل ذلك الاخر اخر وذلك لا يقوله
المتكلمون ولا تعطيه حججهم التي يحتجون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان
يكون قبل هذا العالم عالم اخر الى غير نهاية فان ذلك كذلك قد يظن به انه ليس محالا
لكن انه كذلك اذا فحص عنه ظهر انه محال لانه يلزم ان يكون طبيعة هذا العالم
طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره
عن المبدا الاول بالنحو الذي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط متحرك ازلي

وحركة ازلية فيكون هذا العالم جزءا من عالم اخر كالحال في الاشخاص الكائنة
الفاسدة في هذا العالم فباضطرار ان ينتهي الامر الى عالم ازلي بالشخص او
يتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فقطعه بهذا العالم اولى اعني باتخاذه واحدا
بالعدد ازليا **دليل رابع** وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه
اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور
والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال **قلت** حاصل
هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا
يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل
ليس ينبغي ان يعتقد فيه انه الامكان الذي من قبل الفاعل وذلك ان قولنا
في زيد انه يمكن ان يفعل كذا غير قولنا في المفعول انه يمكن ولذلك يشترط في امكان
الفاعل امكان القابل لان الفاعل لا يمكن ان يفعل ممتنعا واذا لم يمكن
ان يكون الامكان المتقدم على الحادث من غير موضوع اصلا ولا امكن ان يكون
الفاعل هو الموضوع ولا الممكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان
فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة والمادة
لا تتكون من حيث هي مادة لانها كانت تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل
ان كانت مادة متكونة فمن جهة ما هي مركبة من مادة وصورة وكل متكون
فانما يتكون من شيء ما فاما ان يمر ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير
متناهية وذلك مستحيل وان قدرنا محركا ازليا لانه لا يوجد شيء بالفعل
غير متناه واما ان تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون
تعاقبها ازليا ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون هاهنا حركة ازلية
تفيد هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات الازلية وذلك انه يظهر
ان كون كل واحد من المتكونات هو فساد للاخر وفساده هو كون لغيره والا
يتكون شيء من غير شيء فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة
الى الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا
هو الشيء الذي يوصف بالكون اعني الذي يقال فيه انه يتكون فبقي ان يكون هاهنا
شيء حامل للصور المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها **قال**
ابو حامد الاعتراض ان يقال الامكان الذي ذكروه يرجع الى قضاء العقل

فكلما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا فان امتنع سميناه
مستحيلا وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا عقلية لا تحتاج
الى موجود حتى تجعل وصفا له بدليل ثلاثة امور احدها ان الامكان لو استدعى
شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لما استدعى الامتناع شيئا موجودا
يقال انه امتناعه وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة تطرا عليها المحال
حتى يضاف الامتناع الى المادة قلت اما الامكان يستدعي مادة موجودة
فذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لا بد ان تستدعي امرا موجودا
خارج النفس اذ كان الصادق كما قيل فيه هو انه الذي يوجد في النفس على ما هو
عليه خارج النفس فلا بد في قولنا في الشيء انه ممكن ان يستدعي هذا الفهم شيئا
يوجد فيه هذا الامكان واما الاستدلال على انه لا يستدعي معقول الامكان
موجودا يستند اليه بدليل ان الممتنع لا يستدعي موجودا يستند اليه فقول
سفسطائي وذلك ان الممتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان
وذلك بين لان الممتنع هو مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد
موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب الامكان فان كان الامكان يستدعي
موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا ايضا
مثل قولنا ان وجود الخلاء ممتنع فان وجود الابعاد مفارقة ممتنع خارج
الاجسام الطبيعية او داخلها ويقول ان الضدين ممتنع وجودهما في
موضوع واحد ويقول انه ممتنع ان يوجد الاثنان واحدا ومعنى ذلك في الوجود
وهذا كله بين بنفسه فلا معنى لاعتبار هذه المغالطات التي اتى بها ها هنا
قال ابو حامد والثاني ان السواد والبياض يقتضي العقل فيهما قبل
وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطران
عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن ان يسود وان يبيض فاذا ليس السواد
والبياض ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه
فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته اهو ممكن او واجب او ممتنع ولا بد من القول
بانه ممكن فدل ان العقل في القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجودة
نضيف اليها الامكان قلت هذه مغالطة فان الممكن يقال على القابل و
على المقبول والذي يقال على الموضوع يقابله الممتنع والذي يقال على المقبول

يقابله الضروري والذي يتصف بالامكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي
يخرج من الامكان الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل لانه اذا خرج ارتفع عنه
الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما هو بالقوة والحامل لهذا الامكان
هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك
بين من حد الممكن فان الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ ان يوجد والا يوجد
وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو
موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة
ان المعدوم هو ذات ما وذلك ان العدم يضاد الوجود وكل واحد منهما
يخلف صاحبه فاذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده واذا ارتفع وجوده
خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه ان ينقلب وجودا ولا نفس الوجود
ان ينقلب عدما وجب ان يكون القابل لهما شيئا ثالثا غيرهما وهو الذي يتصف
بالامكان والتكون والانتقال من صفة العدم الى صفة الوجود فان العدم
لا يتصف بالتكون والتغير ولا الشيء الكائن بالفعل ايضا يتصف بذلك لان
الكائن اذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون والتغير والامكان فلا بد
اذا ضرورة من شيء يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم الى الوجود كالحال
في انتقال الاضداد بعضها الى بعض اعني انه يجب ان يكون لها موضوع تتعاقب عليه
الا انه في التغير الذي في سائر الاعراض بالفعل وهو في الجوهر بالقوة ولسنا
نقدر ايضا ان نجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الشيء الذي بالفعل
اعني الذي هذا التكون من جهة ما هو بالفعل كان ذلك ايضا يذهب والذي
هذا التكون يجب ان يكون جزءا من المتكون فاذا ههنا موضوع ضرورة هو القابل
للامكان وهو الحامل للتغير والتكون وهو الذي يقال فيه انه تكون وتغير وتنقل
من العدم الى الوجود ولسنا نقدر ايضا ان نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج
الى الفعل اعني من طبيعة الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود
وذلك ان التكون هو من معدوم لا من موجود فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة
والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة ترى انها لا تتعرى من الصورة الموجودة
بالفعل اعني لا تتعرى من الوجود وانما تنتقل من وجود الى وجود كانتقال النطفة
مثلا الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التي للجنين وذلك انها لو تعرت من الوجود

لكانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون ثم هي
الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولى وهي علة الكون والفساد وكل
موجود يتبرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد قال
ابو حامد والثالث ان نفوس الآدميين عندهم جواهر قايمة بانفسها ليست
بجسم ولا مادة ولا منطبع في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا و
المحققون منهم ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها
وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع
فينقلب عليهم هذا الاشكال قلت لا اعلم احدا من الحكماء قال ان النفس
حادثة حدوثا حقيقيا ثم قال انها باقية الا ما حكاه عن ابن سينا وانما الجميع
على ان حدوثها مضاف وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك
الاتصال كالامكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان
عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة بل هو امكان على
نحو ما يزعمون ان البرهان ادى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة
الهيولى ولا يقف على مذاهبهم في هذه الاشياء الا من نظر في كتبهم على الشروط
التي وصفوها مع فطرة فايقة ومعلم عارف وتعرض ابو حامد لمثل هذه الاشياء
هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله فانه لا يخلو من احد امرين اما انه فهم هذه
الاشياء على حقايقها فساقها هاهنا على غير حقايقها وذلك من فعل الاشرار و
اما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل
الجهال والرجل يجل عندنا من هذين الوصفين ولكن لا بد للجواد من كبوة
فكبوة ابي حامد وهي وضعه هذا الكتاب ولعله اضطر الى ذلك من اجل زمانه
ومكانه قال ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى قضاء
العقل قبيح اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم و
هو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر
عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفائه انتفى العلم الى قوله فيكون
الامكان راجعا بهذا الطريق قلت ما اورده في هذا الفصل هو كلام صحيح
وانت تتبين ذلك مما ذكرنا من فهم طبيعة الممكن ثم قال ابو حامد
معاندا للحكماء والجواب ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضايا

عقلية

عقلية صحيح وما ذكروه من ان معنى قضاء العقل علمه والعلم يستدعي معلوما
فنقول له معلوم كما ان اللونية والحيوانية وساير القضايا الكلية ثابتة في العقل
عندهم وهي علوم لا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان حتى
صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان وانما الموجود
في الاعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولكنها سبب لان ينتزع
العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية فاذا اللونية قضية مفردة في العقل
سوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض
ولا غيره من الالوان وتثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي
صورة وجودها في الاذهان لا في الاعيان فان لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه
قلت هذا كلام سفسطائي لان الامكان هي كلي له جزئيات موجودة
خارج الذهن كساير الكليات وليس العلم علما بالمعنى الكلي ولكنه علم بالجزئيات
بنحو كلي يفعله الذهن في الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة
التي انقسمت في المواد فالكلي ليست طبيعته طبيعة الاشياء التي هو لها كلي ومعنى
هذا القول غالط فاحد ان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي والكلي ليس بمعلوم
بل به تعلم الاشياء وهو شيء موجود في طبيعة الاشياء المعلومة بالقوة ولولا ذلك
لكان ادراكه الجزئيات من جهة ما هي كليات ادراكا كاذبا وانما يكون ذلك كذلك
لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالاعراض والامر بالعكس اعني انها
جزئية بالعرض كلية بالذات ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية غلط فيها
وحكم عليها باحكام كاذبة فاذا جرد تلك الطبايع التي في الجزئيات من المواد وغيرها
كلية امكن ان يحكم عليها حكما صادقا والا اختلطت عليه الطبايع والممكن هو
واحد من هذه الطبايع وايضا فان قول الفلاسفة الكليات موجودة في الاذهان
لا في الاعيان انما يريدون انها موجودة بالفعل في الاذهان لا في الاعيان وليس يريدون
انها ليست موجودة اصلا في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالفعل ولو
كانت غير موجودة اصلا لكانت كاذبة واذا كانت خارج الاذهان موجودة بالقوة
وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذا من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن
ومن هاهنا رام ان يغلط لانه شبه الامكان بالكليات لكونهما يجتمعان في الوجود الذي
بالقوة ثم وضع ان الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود اصلا

فانتج ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فما اقبح هذه المغالطة واخفيها
قال ابو حامد واما قولهم لو قدر عدم العقلاء او غفلتهم ما كان الامكان
ينعدم فنقول ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية وهى الاجناس والانواع
تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا القضية في العقول فكذلك قولنا في الامكان
ولا فرق بين البابين وان زعموا انها تكون باقية في علم الله فكذلك القول
في الامكان والالزام واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم **قلت** الذى يظهر من
هذا القول سخافته وتناقضه وذكر ان اقنع ما امكن فيه انبنا على مقدمتين احدهما
انه تبين ان الامكان منه جزئى خارج النفس وكلى وهو معقول تلك الجزئيات فهو قول
غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج النفس من الممكنات هى طبيعة الكلى
الذى في الذهن فليس كلى طبيعة الجزئى ولا الكلى او يكون طبيعة الجزئى هى طبيعة الكلى وهذا
كله سخافات وكيف ما كان فان الكلى له وجود ما خارج النفس **قال** ابو حامد
واما العذر عن الامتناع فانه يضاف الى المادة الموصوفة بالشيء اذ يمتنع عليه ضده
فليس كل ممتنع كذلك فان وجود شريك لله تعالى ممتنع وليس ثم مادة يضاف اليها الا متناع
فان زعموا ان معنى استحالة الشريك انفراد الله تعالى بذاته وتوحده واجب والانفراد
مضاف اليه فنقول ليس بواجب فان العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا
ان انفراده من النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه قلنا معنى
انفراد الله تعالى عن العالم ليس كانفراده عن النظير فان انفراده عن النظير واجب
وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فنتكلف اضافة الامكان اليه بهذه الحيلة
كما تكلفوه في رد الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الوجوب ثم باضافة
الانفراد اليه بنعت الوجوب واما العذر عن السواد والبياض فانه لا نفس له ولا ذات
منفردا ان عنى بذلك في الوجود فنعم وان عنى به في العقل فلا فان العقل يعقل السواد
الكلى ويحكم عليه بالامكان في ذاته **قلت** هذا الكلام ساقط فانه لا شك ان قضايا
العقل انما يحكم به على طبايع الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن
ولا ممتنع لكان قضايا العقل بذلك كلا قضايا ولم يكن فرق بين العقل والوهم
ووجود النظير لله سبحانه ممتنع الوجود في الوجود كما انه وجوده واجب الوجود
في الوجود فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة **قال** ابو حامد ثم العذر باطل
بالنفوس الحادثة فان لها ذوات منفردة وامكانا سابقا على الحدوث وليس ثم

ما يضاف اليه وقولهم ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفوس فهذه اضافات بعيدة فان
اكتفيتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى امكان الحدوث ان القادر عليه ممكن في حقه ان يحدثها
فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبعا فيه كاضافة النفس الى البدن المنفعل
مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل اذا لم يكن انطباع ٤
في الموضعين **قلت** يريد انه يلزمهم ان وضعوا الامكان بحدوث النفس غير
منطبع في المادة ان يكون الامكان الذى في القابل كالامكان الذى في الفاعل لان
يصدر عنه الفعل فيستوى الامكانان وذلك شيء شنيع وذكر ان على هذا الموضع
تاتى النفس كانها تدبر البدن من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن
كما لا يكون الصانع منشبثة في المصنوع والجواب انه لا يمتنع ان يوجد من الكمالات
التى تجرى مجرى الهيئات ما يفارق محله مثل الملاح في السفينة والصانع مع الالة
التى يفعل بها فان كان البدن كالالة للنفس فهى نفس مفارقة وليس الامكان الذى
في الالة كالامكان الذى في الفاعل بل توجد الالة بالحالتين جميعا اعنى الامكان الذى
في المنفعل والامكان الذى في الفاعل ولذلك كانت الالات محركة متحركة فمن جهة
انها محركة يوجد فيها الامكان الذى في الفاعل ومن جهة انها متحركة يوجد فيها الامكان
الذى في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة ان يوضع الامكان الذى
في القابل هو بعينه الامكان الذى في الفاعل وايضا الامكان الذى في الفاعل عند
الفلاسفة ليس حكما عقليا فقط بل حكم على شيء خارج النفس فلا ينفعه للمعاندة
بتشبيه احد الامكانين بالاخر **ولما** شعر ابو حامد ان هذه الاقاويل كلها انما تفيد قال ح
تشكيكا وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الاشرار السفسطائيين قال فان قيل
فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات بالاشكالات فلم تحل ما
اوردتموه من الاشكال قلنا المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة وينحل
وجه الاشكال في تقرير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكذيب
مذهبهم والتغبير في وجوه ادلتهم بما نبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب
معين فلذلك لا نخرج عن قصد الكتاب ولا نستقصى القول في الادلة الدالة على الحدوث
اذ غرضنا ابطال دعويهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنضع فيه كتابا
بعد الفراغ من هذا ان شاء الله تعالى ونسميه قواعد العقائد ونعتنى فيه بالاثبات
كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم **قلت** اما مقابلات الاشكالات بالاشكالات

فليس بعضه هذه ما وانما يقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالا باشكال
ولم يبين عنده احد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله واكثر الاقاويل
الذي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك يعرض عند ضرب اقاويلهم بعضها ببعض
وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض وتلك معاندة غير تامة والمعاندة التامة
انما هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الامر في نفسه لا بحسب قول القائل به مثل ان قال
انه يمكن لخصومهم ان يدعوا ان الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في الكلي فانه لو
سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عنه ذلك ابطال كون الامكان قضية مستندة الى الوجود
وانما كان يلزم عنه احد الامرين اما ابطال كون الكلي في الذهن فقط واما كون
الامكان في الذهن فقط وقد كان واجبا عليه ان يبتدئ بتقرير الحق قبل ان يبتدئ
بما يوجب حيرة الناظرين وتشكيكهم لئلا يموت الناظر قبل ان يقف على ذلك الكتاب
او يموت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل الينا بعد ولعله لم يؤلفه وقوله
انه ليس يقصد في هذا الكتاب نصر مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد
نصرة مذهب الاشعرية والظاهر من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية
الى مذهب الفلاسفة ومن اثبتها في ذلك واصحها ثبوتا له كتابه المسمى بمشكاة الانوار

المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية العالم

قال ابو حامد لتعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كما انه
ازلي لا بداية لوجوده فهو ابدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده ولا فناؤه بل
لم يزل كذلك ولا يزال ايضا كذلك وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية
والاعتراض كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون ان العالم معلول وعلته ازلية ابدية
وكذلك المعلول مع العلة ويقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وعليه بنوا منع
الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلكهم الاول ومسلكهم الثاني ان العالم
اذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد ففيه اثبات الزمان ومسلكهم الثالث
ان امكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا
ان هذا الدليل لا يقوى فانا نحيل ان يكون ازليا ولا نحيل ان يكون ابديا لو ابقاه الله تعالى
ابدا اذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا و
ان يكون له اول ولم يوجب ان يكون للعالم لا محالة آخر الا ابو الهذيل العلاف فانه قال
كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها كذلك في المستقبل وهو فاسد لان كل المستقبل قط

لا يدخل في الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا
وان لم يكن متساوقا واذا تبين انا لا نستبعد بقاء العالم ابدا من حيث العقل بل نجوز
ابقاءه وافناءه فانما نعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا تعلق للنظر فيه بمعقوله
قلت اما قوله انا يلزم عن دليلهم الاول من ازلية العالم فيما مضى يلزم عنه
فيما يستقبل فصحيح وكذلك دليلهم الثاني واما قوله انه ليس يلزم في الدليل الثالث
في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رايهم فانا نحيل ان يكون العالم ازليا فيما مضى
ولسنا نحيل ان يكون ازليا فيما يستقبل الا ابو الهذيل العلاف فانه يرى ان كونه
العالم ازليا من الطرفين ممتنع فليس كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه
وان امكانه يلحقه حالة عدمه يقدر بها ذلك الامكان كما يلحق الموجود الممكن اذا
خرج الى الفعل تلك الحالة وكان يظهر من معنى الاستعداد انه ليس له اول صح لهم ان الزمان
ليس له اول اذ ليس هذا الاستعداد شيئا الا الزمان وتسميته من سماه عدما لا معنى له واذا
كان الزمان مفارقا للامكان والامكان مفارقا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا اول له
واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله اول فقضية باطلة لان الاول يوجد في الماضي ازليا
كما يوجد في المستقبل واما تفريقهم في ذلك بين الاول وفعله فدعوى تحتاج الى برهان
لكن وجود ما وقع في الماضي مما ليس بازائه غير وجود ما وقع في الماضي من الانية وذلك
ان ما يقع في الماضي من غير الازلي هو متناه من الطرفين اعني ان له ابتداء وانقضاء و
اما ما وقع في الماضي في الازلي فليس له ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة
لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها انقضاء لانهم لا يضعون
وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن سلم ذلك منهم فقد تناقض ولذلك
كانت هذه القضية صحيحة ان كل ما له ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتدا
وليس له انقضاء فلا يصح الا ان انقلب الممكن ازليا لان كل ما له ابتداء فهو ممكن و
اما ان يكون شيء ممكن ان يقبل الفساد ويقبل الازلية فشيء غير معروف وهو مما يجب
ان يفحص عنه الاوايل فابو الهذيل موافق الفلاسفة في ان كل محدث فاسد واشد الزاما
لاصل القول بالحدوث واما من فرق بين الماضي والمستقبل بان ما كان في الماضي
قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود وانما يدخل شيئا شيئا
فكلام مموه وذلك ان ما في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان
يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث

فلم يدخل في الماضي الا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد الى غير نهاية وليس له
كل وانما الكل لاجزائه وذلك ان الزمان انه لم يوجد له مبدأ اول حادث في الماضي
لان كل مبدأ حادث هو حاضر قبله ماض فما يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوقا
له فقد يلزم ان يكون متناهيا ولا يدخل منه في الوجود للماضي الا الاجزاء التي يحصرها الزمان
من طرفيه كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة الا الان ولا من الحركة
الا كونه المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الان الذي هو سيال فانه كان الموجود
الذي لم يزل فيما مضى لسنا نقول ان ما سلف من وجوده قد دخل في الان في الوجود
لانه لو كان ذلك لكان وجوده له مبدأ ولكان الزمان يحصره من طرفيه كذلك نقول فيما
كان مع الزمان لا فيه فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره
منها الزمان واما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود كما لم يدخل في الوجود
الماضي ما لم يزل موجودا اذ كان لا يحصره الزمان واذا تصور موجود ازلي افعاله
غير متاخرة عنه على ما شان كل موجود تام وجب ان يكون بهذه الصفة فانه ان كان
ازليا ولم يدخل في الزمان الماضي فانه يلزم ضرورة الا تدخل افعاله في الزمان
الماضي لانها لو دخلت لكانت متناهية وكان ذلك الموجود الازلي لم يزل عادما
بالفعل فهو ضرورة ممتنع والا يليق بالوجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان
ولا يحصره الزمان ان يكون افعاله كذلك لانه لا فرق بين وجود الموجود وافعاله
فان كانت حركات الاجرام السماوية وما يلزم عنها افعالا لموجود ازلي غير داخل
وجوده في الزمان الماضي فواجب ان يكون افعاله غير داخلة في الزمان الماضي ولا انه
قد انقضى لان ما له نهاية فله مبدأ وايضا فان قولنا فيه لم يزل هو نفي لمقوله
في الزمان الماضي وان يكون له مبدأ والذي يضع انه قد دخل في الزمان الماضي
بقوله مبدأ فهو مصادرة على المطلوب فاذا ليس بصحيح ان ما لم يزل مع الوجود
الذي لم يزل فقد دخل في الوجود الا لو دخل الموجود الازلي في الوجود بدخوله
في الزمان الماضي فاذا قولنا كل ما مضى فقد دخل في الوجود يفهم منه معنيان احدهما
ان كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح واما ما مضى مقارنا
للموجود الذي لم يزل اي لا ينفك عنه فليس يصح ان نقول قد دخل في الوجود لان
قولنا فيه قد دخل ضد لقولنا انه مقارن للموجود الازلي ولا فرق في هذا بين الفعل
والوجود اعني من سلم امكان وجود موجود لم يزل فيما مضى فقد ينبغي ان يسلم ان

ما هذا افعالا لم تزل قبل فيما مضى فانه ليس يلزم ان يكون افعاله ولا بد قد دخلت
في الوجود كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى ان يكون قد دخل في الوجود
وهذا كله بين كما ترى وبهذا الموجود الاول يمكن ان توجد افعال لم تزل ولا
تزال ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الموجود اذ كل موجود ففعله مقارن له
في الوجود فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه ازليا ووجوده ازليا وذلك
غاية الخطا لكننا اطلاق اسم الحدوث على العالم كما اطلقه الشرع اخص به من
اطلاق الاشعرية لان الفعل بما هو فعل فهو محدث وانما يتصور القدم فيه
لان هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له اول ولا آخر **قلت** ولذلك عسر على
اهل الاسلام ان يسمى العالم قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم الا ما
لا علة له وقد رايت بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الراي **قال** ابو حامد
واما مسلكهم الرابع فهو جار لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذ الممكن
لا ينقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة
وكل منعدم يفتقر الى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور
والاعراض الحالة فيها **قلت** اما اذا وضع تعاقب الصور دورا على موضوع
واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل فليس يلزم عن وضع ذلك محال
واما ان وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها او صور لا نهاية لها في النوع فهو محال
وكذلك ان وضع ذلك من غير فاعل ازلي او من فاعل غير ازلي لانه ان كانت هناك
مواد لا نهاية لها وجد ما لا نهاية بالفعل وذلك مستحيل وابعد من ذلك ان يكون هذا
التعاقب عن فاعلات محدثة ولذلك لا يصح على هذه الجهة ان انسانا يكون ولا بد
عن انسان ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة واحدة حتى يكون فساد بعض الناس
المتقدمين مادة للمتاخرين ووجود بعض المتقدمين ايضا يجري مجرى الفاعل
والالة للمتاخرين وذلك كله بالعرض لان كون هؤلاء كالالة للفاعل الذي لم
يزل يكون انسانا بواسطة انسان ومن مادة انسان **وهذا** كله اذا
لم يفصل هذا التفصيل لم ينفك الناظر في هذه الاشياء من شكوك لا تنحل له
منها فلعل الله ان يجعلكم واياي ممن بلغ درجة العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة
في الجائز من افعاله والواجب التي لا تتناهى وكلما قلته من هذا كله فليس
يبين ههنا ويجب ان يفحص عنه بعناية على الشروط التي بينها القدماء و شرطوها

في الفحص ولا بد مع ذلك ان يسمع الانسان اقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه
ان كان يجب ان يكون من اهل الحق **قال** ابو حامد والجواب عن الكل ما سبق
وانما افردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين آخرين الاول ما تمسك به جالينوس
اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والارصاد
الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل الا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه
الآماد الطويلة دل انها لا تفسد **الاعتراض** عليه من وجوه الاول ان شكل
هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلا بد ان يلحقها ذبول لكن التالي محال
فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان
المقدم غير صحيح ما لم يضف اليه شرط آخر وهو ان يقال ان كانت تفسد فسادا ذبوليا
فلا بد ان تذبل في طول المدة فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة شرط آخر وهو
ان يقال ان كانت تفسد فسادا ذبوليا فلا بد ان تذبل في طول المدة او يبين انه لا
فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ولا يسلم له انه لا يفسد الشيء بغتة
وهو على حال كماله **قلت** الذي عاند به هذا القول في هذا الوجه هو ان اللزوم
بين المقدم والتالي غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم ان يذبل اذا كان الفساد
على المجرى الطبيعي ولم يوضع كسر او سلم ايضا ان الجرم السماوي حيوان وذلك ان كل
حيوان يفسد على المجرى الطبيعي هو يذبل قبل ان يفسد ضرورة لكن هذه المقدمات
لا يسلمها الخصوم في السماء بغير برهان فلذلك كان قول جالينوس اقناعيا والاوثق
من هذا القول ان السماء لو كانت تفسد لفسدت اما الى الاسطقسات التي
تركبت منها واما الى صورة اخرى بان تخلع صورتها وتقبل صورة اخرى كما يعرض
لصور البسائط بان يتكون بعضها من بعض اعني الاسطقسات الاربعة ولو
فسدت الى الاسطقسات لكانت جزءا من عالم آخر لانه يصح ان يكون من الاسطقسات
المحصورة فيها الان هذه الاسطقسات هي جزء الاسطقسات بالاضافة اليها بل
نسبتها منها نسبة النقطة من الدائرة ولو خلعت صورتها وقبلت صورة اخرى
لكان هاهنا جسم سادس مضاد لها ليس هو لا سماء ولا ارضا ولا ماء ولا هواء
ولا نارا وذلك كله مستحيل واما قوله انها لم تذبل فهو قول مشهور وهو دون الاوائل يل
اليقينية وقد قيل من اي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان **قال**
ابو حامد الثاني انه لو سلم له هذا فانه لا فساد الا بالذبول فمن اين عرف انه ليس يعتريها

الذبول واما التفاتة الى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب
والشمس يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة او ما يقرب منه فلو نقص منها مقدار
جبال مثلا لكان لا يتبين للحس فلعلها في الذبول الى الان وقد نقص منها مقدار
جبال او اكثر فالحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا
بالتقريب وهذا كما ان الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي
قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فلعل
نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الياقوت
في مائة سنة وهذا لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد اعرضنا
عن ذكر ادلة كثيرة من هذا الجنس يستركها العقلاء واوردنا هذا الواحد
ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الادلة الاربعة التي تحتاج الى تكلف
في حل شبهها كما سبق **قلت** لو كانت الشمس تذبل لكان ما يتحلل منها في مدة
الارصاد غير محسوس لعظم جرمها لكان ما يحدث من ذبولها فيما هاهنا من الاجرام
له قدر محسوس وذلك ان ذبول كل ذابل انما يكون لفساد اجزاء منه تتحلل
ولا بد في تلك الاجزاء المتحللة من الذابل ان تبقى باسرها في العالم او تتحلل الى اجزاء
اخر واي ذلك كان يوجب في العالم تغييرا بينا اما في عدد اجزائه واما كيفيتها
ولو تغيرت كميات الاجرام لتغيرت افعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب
لتغير ما هاهنا من العالم وهو يرى انه لا يصح ان تحل الاجرام السماوية بالنظام
الالهي الذي هاهنا عند الفلاسفة وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان
الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم انهم قالوا ان العالم لا تنعدم جواهره
لانه لا يعقل سبب لذلك وما لم يكن منعدما ثم انعدم فلا بد ان يكون بسبب
وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون بارادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا
لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير او يؤدي الى ان يكون القديم وارادته على نعت واحد
في جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه
من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ويزيد هاهنا اشكالا
اخر اقوى من هذا وهو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلا ثم صار
فاعلا فان لم يتغير هو في نفسه فلا بد ان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن موجودا
فانه لو بقي كما كان قبل لم يكن له فعل والان ايضا لا فعل له فاذا لم يفعل شيئا

والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا واذا عدم العالم وتجدد له فعل لم يكن فاذلك
الفعل الا هو وجود العالم وهو بحيث اذا انقطع الوجود او فعل عدم العالم وعدم العالم
ليس بشيء حتى يكون فعلا فان اقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم ليس شيئا
موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل او اوجده الموجد ولاشكال هذا زعموا
افترق المتكلمون في التفصي عن هذا اربع فرق وكل فرقة اقتحمت محالا **قلت**
اما ما حكاه عن الفلاسفة انهم يلزمون خصومهم في هذا القول بجواز عدم العالم
ان يكون القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الاعدام كما الزموهم في
الحدوث فقد تقدم القول فيه عند القول في حدوث العالم وذلك ان الشكوك الواقعة
في ذلك الاحداث هي بعينها الواقعة في الاعدام فلا معنى لاعادة القول في ذلك
واما ما يخص هذا الموضع من ان كل من قال بحدوث العالم يلزمه ان يكون
فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل انما فعل عدما فهو امر قد شنع على
جميع الفرق تسليمه فلجوا الى الاقاويل التي نذكر عنهم بعد وهذا امر يلزم ضرورة من
قال ان الفاعل انما يتعلق فعله بايجاد مطلق اعني بايجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة
ولا كان ممكنا فاخرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك ان فعل
الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة الى ان يصير بالفعل
فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين اما الايجاد فينقله من الوجود بالقوة من
الى الوجود بالقوة فيعرض ان يحدث عدمه ولما لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو
فانه يلزمه هذا الشك اعني ان يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا اعني في الايجاد
والاعدام الا انه لما كان في الاعدام بينا لم يقدر المتكلمون ان ينفصلوا عن خصومهم
وذلك انه ظاهر انه يلزمهم قائل هذا القول ان يفعل الفاعل عدما وذلك انه اذا
انتقل الشيء من الوجود الى العدم المحض فقد فعل عدما محضا على القصد الاول
بخلاف اذا انتقل من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة وذلك ان حدوث العدم
يكون في هذا النقل امرا تابعا وهذا بعينه يلزمهم في الايجاد الا انه اخفى وذلك
انه اذا اوجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة واذا كان ذلك كذلك فليس الايجاد شيئا
الا قلب عدم الشيء الى الوجود الا انه لما كان غاية هذه الحركة هي الايجاد كان لهم
ان يقولوا ان فعله انما تعلق بالايجاد ولم يقدروا ان يقولوه في الاعدام اذ
كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم ان يقولوا ان فعله ليس يتعلق

بابطال

بابطال العدم وانما يتعلق بالايجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن يلزمهم
ضرورة ان يتعلق فعله بالعدم وذلك ان الموجود على مذهبهم ليس له الا حالان
حال هو فيها معدوم باطلاق وحال هو موجود فيها بالفعل فاما اذا كان بالفعل
فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا اذا كان عدما فقد بقي احد امرين اما الا يتعلق
به فعل الفاعل واما ان يتعلق بالعدم فينقلب عينه الى الوجود ونحن فهم من الفاعل
هذا فهو ضرورة يجوز انقلاب عين العدم وجودا وانقلاب عين الوجود عدما
وان يتعلق فعل الفاعل بانقلاب عين كل واحد من هذين المتقابلين الى الاخر
وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في ساير المتقابلات فضلا عن العدم والوجود
فهولاء القوم انما ادركوا من الفاعل ما يدركه ذو النظر الضعيف من فعل الشيء
بدل الشيء حتى يظن بطول الشيء انه انشئ فهذا كما ترى امر لازم لمن لم يفهم من
الايجاد اخراج الشيء من الموجود الذي بالقوة الى الموجود الذي بالفعل وفي
الاعدام عكس هذا وهو تغيره من الفعل الى القوة ومن هنا يظهر ان الامكان
والمادة لازمان لكل حادث وانه ان وجد موجود قايم بذاته فليس يمكن عليه العدم
والحدوث **واما** ما حكاه ابو حامد عن الاشعرية من انهم يجوزون حدوث
جوهر قايم بذاته ولا يجوزون عدمه فمذهب في غاية الضعف لان ما يلزم
في الاعدام يلزم في الايجاد لكنه في الاعدام ابين ولذلك ظن انهما يفترقان في هذا
المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الاعدام فقال
اما المعتزلة فانهم قالوا فعله الصادر عنه موجود وهو الفنا يخلقه لا في محل
فينعدم كل العالم دفعة واحدة وينعدم الفنا المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فنا
آخر فيتسلسل الى غير نهاية ولما ذكر هذا الجواب عنهم في الشك قال وهذا فاسد
من وجوه احدها ان الفنا ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان
موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق في ذات العالم
وحل فيه فهو محال لان الحال يلاقي المحلول فيه فيجتمعان ولو في لحظة فاذا جاز
اجتماعهما لم يكن ضده فلم يفنه وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمن اين يضاد
وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة اخرى وهو ان الله تعالى لا يقدر
على اعدام بعض اجزاء هذا العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فنا
يعدم العالم كله لانه اذا لم يكن في محل كان نسبته الى الكل على وتيرة واحدة

قلت هذا القول اسخف من ان يشتغل بالرد عليه لان الفنا والعدم اسمان
مترادفان فان لم يخلق عدما لم يخلق فنا ولو قدرنا الفنا موجودا لكان اقصى
مراتبه ان يكون عرضا ووجود عرض في غير محل مستحيل وايضا فكيف يتصور ان يكون العدم
يفعل عدما وهذا كله اشبه بقول المبرسمين **قال** ابو حامد الفرقة الثالثة
الكرامية حيث قالوا ان فعله الاعدام عبارة عن وجود يحدثه في ذاته تعالى الله
عن قولهم فيصير العالم به معدوما وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدثه في ذاته
فيصير الموجود به موجودا وهذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم محلا للحوادث
ثم خروج عن المعقول اذ لا يعقل من الايجاد الا وجود منسوب الى الارادة والقدرة
فاثبات شي آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل
وكذا الاعدام **قلت** اما الكرامية فيرون ان ههنا ثلاثة اشيا فاعل
وفعل وهو الذي يسمونه ايجادا ومفعول وهو الذي تعلق به الفعل وكذلك
يرون ان ههنا معدوما وفعلا يسمى اعداما وشيا معدوما ويرون
ان الفعل هو شي قايم بذات الفاعل وليس يوجب عندهم حدوث هذا الفعل
في الفاعل ان يكون محدثا لان هذا من باب النسبة والاضافة وحدوث
النسب والاضافة لا توجب حدوثا وانما الحوادث التي توجب تغير الحوادث
التي تغير ذات المحل مثل تغير الشي من البياض الى السواد ولكن قولهم ان الفعل يقوم
بذات الفاعل خطا وانما هي اضافة موجودة بين الفاعل والمفعول
اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن
الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم الا ان يكون القديم يفعل محدثا ولا ان يكون
القديم ليس بقديم كما ظنت الاشعرية لكن الذي يلزمهم ان يكون هنالك سبب اقدم
من القديم وذلك ان الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير ان ينقصه في الحال التي
لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو بين انه قد حدث في وقت الفعل
صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله محدث فيلزم ان يكون قبل
السبب الاول سبب ويمر ذلك الى غير النهاية وقد تقدم ذلك **قال** ابو حامد
الفرقة الرابعة الاشعرية ان قالوا اما الاعراض فانها تفنى بانفسها ولا يتصور
بقاؤها اذ لو تصور بقاؤها لما تصور فناؤها لهذا المعنى واما الجواهر فهي
ليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زايد على وجودها فاذا لم يخلق

الله تعالى البقاء لها انعدم الجوهر بعدم المبقي وهذا ايضا فاسد لما فيه من
مناكرة المحسوس في ان السواد لا يبقى والبياض كذلك وانه متجدد الوجود
في كل حال والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل ان الجسم متجدد
الوجود في كل حال والعقل القاضي بان الشعر الذي على راس الانسان في
يومنا هذا هو الشعر الذي كان بالامس لا مثله يقضي ايضا بذلك في سواد الشعر
ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقي اذا بقي ببقاء آخر ويتسلسل الامر الى غير نهاية
قلت هذا القول في غاية السقوط وان كان قد قال به كثير من القدماء
اعني ان الوجود دائما في سيلان دايم ويكاد لا تتناهى المحالات التي تلزمه وكيف
يوجد موجود يفنى بنفسه فيفنى الموجود بفنائه فانه ان كان يفنى بنفسه فيوجد
بنفسه وان كان ذلك كذلك لزم ان يكون الشي الذي به صار موجودا هو بعينه
كان فانيا وذلك محال وذلك ان الوجود ضد الفنا وليس يمكن ان يوجد الضدان في
شي من جهة واحدة وذلك ان الوجود وتذكر ما كان موجودا محضا لم يتصور
عليه فنا وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجودا معدوما
في ان واحد وذلك مستحيل وايضا فان كانت الموجودات انما تبقى بصفة باقية
في نفسها فهل عدمها انفعالها من جهة ما هي موجودة او معدومة ومحال ان يكون
لها ذلك من جهة انها معدومة فقد بقي ان يكون البقاء لها من جهة ما هي موجودة
فاذا كل موجود يلزم ان يكون باقيا من جهة ما هو موجود والعدم امر طارئ
عليه فالحاجة ليت شعري ان تبقى الموجودات ببقاء وهذا كله سببه الفساد
الذي يكون في العقل ونتخلى عن هذه الفرقة فاستحالة قولهم ابين من ان يحتاج
الى معاندته **قال** ابو حامد الفرقة الرابعة طائفة من الاشعرية قالوا
ان الاعراض تفنى بانفسها واما الجواهر فانها تفنى بالا يخلق الله فيها حركة
ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس بمتحرك ولا ساكن
فينعدم وكان فرقتي الاشعرية مالا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كف عن
الفعل لما لم يعقلا كون العدم فعلا قالت الفلاسفة واذا بطلت هذه الطرق
كلها لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا لو قيل بان العالم حادث فانه
مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق تقرب
مما ذكرناه وبالجملة فعندهم ان كل قايم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده

سواء كان قديما او حادثا واذا قيل لهم فاذا غلب الماء على النار انعدم الما قالوا
لم ينعدم ولكن انقلب غازا ثم ماء فالمادة الاولى وهي الهيولى باقية في الهواء
وهي المادة التي كانت لصورة الماء وانما خلعت الهيولى صورة المائية ولبست
صورة الهوائية واذا اصاب الهوا برد كثف وانقلب ماء لا ان مادة تجددت
بل المادة مشتركة بين العناصر وانما تتبدل عليها صورها قلت اما من يقول
بان الاعراض لا تبقى زمانين وان وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر
فهو لا يفهم ما في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت الجواهر شرطا في وجودها
اذ كان لا يمكن ان يوجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض شرطا
في وجود الجواهر يوجب ان يكون الجواهر شرطا في وجود انفسها ومحال
ان يكون الشي شرطا في وجود نفسه وايضا فكيف يكون شرطا وهي لا تبقى زمانا نيا
وذلك ان الان الذي يكون نهاية العدم الموجود منها ومبدا الوجود الجزء الموجود
منها فقد كان يجب ان يعدم في ذلك الان الجوهر فان ذلك الان ليس فيه شي من
الجزء المعدوم ولا شي من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشي المعدوم
لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشي الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا
يبقى زمانين شرطا في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين
وجوده في الان وهو السيال والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف
يكون السيال شرطا في وجود الثابت او كيف يكون ما هو باقيا بالنوع شرطا
في بقاء ما هو باق بالشخص هذا كله هذيان وينبغي ان يعلم ان من ليس يضع
هيولى للشي الكاين انه يلزمه ان يكون الموجود بسيطا فلا يمكن فيه عدم البسيط
لا يتغير ولا ينقلب جوهره الا بجوهر اخر ولذلك يقول ابقراط لو كان الانسان من
شي واحد لما كان يتالم بذاته اي لما كان يفسد ويتغير وكذلك كان يلزم الا يكون
بل كان يكون موجودا لم يزل ولا يزال واما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق
في ذلك بين الحدوث والفساد وفي النفس لا معنى له قال ابو حامد مجيبا
للفلاسفة والجواب ان ما ذكرتموه من الاقسام وان امكن ان نذب عن كل واحد
ونبين ابطالها على اصلكم لا يستقيم لاشتمال اصولكم على ما هو من جنسه ولكنا لا نطول
به ولنقتصر على اصل واحد فنقول لم تنكرون على من يجوز الايجاد والاعدام
بارادة الله تبارك وتعالى فاذا اراد الله اوجد واذا اراد اعدم وهذا هو كونه تع

قادرا على الكمال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل واما
قولكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه
تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه فان قلتم انه ليس
بشي فكيف صدر عنه قلنا وهو ليس بشي فكيف وقع وليس معنى صدوره منه
الا ان ما وقع مضاف الى قدرته فاذا وقع عقل وقوعه فكيف لا يعقل اضافته
الى القدرة قلت هذا كله قول سفسطاني خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون
وقوع عدم الشي عند افساد المفسد له لكن لا بان المفسد له تعلق فعله بعدمه بما هو
عدم وانما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل الى الوجود الذي بالقوة
فتبعه وقوع العدم وحدوثه فمن هذه الجهة ينسب العدم الى الفاعل وليس يلزم
من وقوع العدم اثر فعل الفاعل في الموجود ان يكون الفاعل فاعلا له اولا وبالذات
فهو لما سلم له في هذا القول انه يتبع العدم ولا بد اثر فعل المفسد في الفاسد لزم
ان يتبع العدم بالذات واولا من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتعلق فعله
بالعدم بما هو عدم اعني اولا وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة
لما تكونت ولا فسدت الا ان تعلق فعل الفاعل اولا وبالذات بالعدم وانما
يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانيا وذلك بنقله المفعول من الوجود الذي
بالفعل الى وجود اخر فيلحق عن هذا الفعل العدم مثل تغير النار الى الهوا فانه يلحق
ذلك عدم النار وهكذا هو الامر عند الفلاسفة في الوجود والعدم قال
ابو حامد وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم اصلا على الاعراض والصور
ويقول ان العدم ليس بشي فكيف يطرا وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا شك ان
الموصوف ح العدم يتصور طريانه على الاعراض والصور والمعروض بالطريان بالمعقول وقوعه
سمي شيا او لم يسم واضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر ايضا معقول
قلت طريان العدم على هذه الصفة صحيح وهو الذي تضعه الفلاسفة لا يصادر
عن الفاعل بالقصد الاول وبالعرض وليس يلزم من كونه صادرا اولا ومعقولا ان يكون
بالذات واولا والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم ان الفلاسفة
ليس ينكرون وقوع العدم اصلا وانما ينكرون وقوعه اولا وبالذات عن الفاعل
فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة اولا وبالذات وانما وقوع العدم عنده اصلا
تابعا لفعل الفاعل في الوجود وهو الذي يلزم من قال ان العالم ينعدم الى لا موجود

قال ابو حامد فان قيل هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد
وجوده فيقال له ما الذي طرا وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود وانما نعني بانعدام الا عراض
طريان اضدادها التي هي موجودات لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء كيف يوصف
بالطريان فاذا ابيض الشعر فالطاري هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول
الطاري عدم السواد **قلت** هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا
ينكرون العدم وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من خصم ان الشيء
ينتقل لا العدم المحض بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث
الصورة التي هي ضد ولذلك كانت معاندة ابي حامد لهذا القول معاندة صحيحة
قال ابو حامد وهذا فاسد من وجهين احدهما ان طريان البياض هل يتضمن
عدم السواد ام لا فان قالوا لا فقد كابروا المعقول وان قالوا نعم فالمتضمن عين المتضمن
او غيره فان قالوا هو عينه كان متناقضا اذ الشيء لا يتضمن نفسه والحكم عليه بكونه متضمنا
اعتراف بكونه معقولا وان قالوا انه غيره فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد
قديم او حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف بالحدوث كيف
لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل طريان البياض لو قيل السواد
معدوم لكان كذبا وبعده اذا قيل انه معدوم كان صادقا فهو طار لا محالة فهذا الطاري
معقول فيجب ان ينسب الى قادر **قلت** هو طار معقول وينسب الى قادر
لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما
لانه ليس يقدر القادر ان يصير الموجود معدوما اولا وبذاته اي ينقلب عين
الوجود الى عين العدم وكل من لا يضع مادة فلا ينفك عن هذا الشك اعني انه يلزمه
ان يتعلق فعل الفاعل بالعدم اولا وبالذات هذا كله بين فلا معنى للاكثار فيه
ولهذا قالت الحكماء ان المبادي للامور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات
وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم لانه شرط في حدوث الحادث
اعني ان يتقدمه فاذا وجد الحادث ارتفع العدم واذا فسد وقع العدم **الوجه**
الثاني ان من الاعراض ما ينعدم عندهم لا بضده فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل
بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم اي تقابل الوجود والعدم لا تقابل
وجود لوجود ومعنى السكون عدم الحركة فاذا انعدمت الحركة لم يطرا سكون هو ضد بل هو
عدم محض وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال كانطباع اشباح المحسوسات

في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صور المعقولات في النفس فانها ترجع
الى استفتاح وجود من غير زوال ضد واذا عدم كان معناه زوال الوجود من غير
استعقاب ضده فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرا فادرك العقل وقوع هذا الطاري
وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيئا عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين بهذا
انه متى فهمنا تصور وقوع حادث بارادة قديمة لم يفترق اشد الافتراق اذا وضع
العدم صادرا عن الفاعل بقصد اول او الوجود عنه واما اذا وضع الوجود اولا والعدم
ثانيا اي وضع حادثا عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تغييره الوجود
الذي بالفعل الى الحق بابطال الفعل الذي هو الملكة في المحل فهو صحيح ولا يمتنع
عند الفلاسفة من هذه الجهة ان يعدم العالم بان ينتقل الى صورة اخرى لان العدم يكون
ها هنا تابعا وبالعرض وانما الذي يمتنع عندهم ان ينعدم الشيء الى لا موجود اصلا
لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم اولا وبالذات فهذا القول
كله اخذ فيه بالعرض على انه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا باستناعه واكثر الاقاويل
التي يتضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق
او تهافت ابي حامد لا تهافت الفلاسفة وكان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة
بين الحق والتهافت من الاقاويل **المسئلة الثالثة في بيان تلبيسهم**
بقولهم ان الله فاعل وصانعه وان العالم صنعته وفعله وبيان ان ذلك مجاز
عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه الفعل
قلت قوله اما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا عالما
لما يريده حتى يكون فاعلا لما يريده فكلام غير معروف بنفسه وحده غير معترف به
في فاعل العالم الا لو قام عليه برهان او صح نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك
انا نشاهد الاشياء الفاعلة المؤثرة صنفين صنف لا يفعل الاشياء الا واحدا
فقط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة وهذه هي
التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع والصنف الثاني اشياء لها ان تفعل الشيء
في وقت وتفعل ضده في وقت آخر وهذه هي التي تسميها مريدة ومختارة وهذه
انما تفعل عن علم وروية والفاعل الاول سبحانه منزه عن الوصف باحد هذين
الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك ان المختار
والمريد هو الذي ينقصه المراد والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده والمختار هو الذي

يختار احد الافضلين لنفسه والله لا يعوزه حالة فاضلة والمريد هو الذي اذا حصل
المراد كفت ارادته وبالجملة فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن الانفعال
والتغير وكذلك هو اكثر تنزيها عن الفعل الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري
في جوهره وليس ضروريا في جوهر المريد ولكنه من تتمته وايضا فان الفعل الطبيعي
ليس يكون عن علم الله والله تعالى قد تبرهن ان فعله صادر عن علم فالجهة التي بها
صار الله فاعلا ليس بينا في هذا الموضع اذ كان لا نظير لارادته في الشاهد فكيف
يقال انه لا يفهم من الفاعل الا ما يفعل عن روية واختيار ويجعل هذا الحد له مطردا
في الشاهد والغائب والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد من الفاعل الاول
ان ينفوا عنه الفعل هذا يتبين بنفسه وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة
فان الملبس هو الذي يقصد الغلط لا الحق واذا اخطا في الحق فليس يقال فيه انه
ملبس والفلاسفة معلوم انهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين اصلا ولا فرق بين من
يقول ان الله مريد بارادة لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم بعلم لا يشبه
علم البشر وانه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته **قال** ابو حامد
ولنحقق كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم في دفعه اما الاول فنقول
الفاعل عبارة عمن يصدر الفعل مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم
بالمراد وعندكم ان العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لا
يتصور من الله دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس الى قوله فان كل
ذلك صادر عنه وهذا بين **قلت** حاصل هذا الاعتراض امران احدهما انه لا
يعد في الاسباب الفاعلة الا من فعل بروية واختيار فان فعل الفاعل بالطبع
لغيره لا يعد في الاسباب الفاعلة **والثاني** ان الجهة التي بها يرون ان العالم صادر
عن الله هي مثل لزوم الظل للشخص والضياء للشمس والهوي الى اسفل للحجر وهذا ليس
يسمى فعلا لان الفعل غير منفصل عن الفاعل **قلت** وهذا كله كذب وذلك ان الفلاسفة
انواع يرون ان الاسباب اربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية والفاعل هو الذي
يخرج غيره من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود وان هذا الاخراج ربما كان
عن روية واختيار وربما كان بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص يفعل الظل فاعلا
الا مجازا لانه غير منفصل عنه والفاعل منفصل عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون
ان البارئ سبحانه منفصل عن العالم فليس هو عندهم من هذا الجنس ولا هو ايضا

فاعل

فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو
فاعل هذه الاسباب مخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجه اتم واشرف
مما هو في الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض **وذلك**
انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير ضرورة داعية اليه لا من ذاته
ولا من شيء من خارج بل لمكان فضله وجوده وهو ضرورة مريد مختار في اعلى
مراتب المريدين المختارين اذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد **وهذا**
هو نص كلام الحكيم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة
ان قوما قالوا كيف ابدع الله العالم لا من شيء وفعله شيئا من لا شيء قلنا
في جواب ذلك ان الفاعل لا يخلو من ان يكون قوته نحو قدرته وقدرته نحو ارادته
وارادته نحو حكمته او يكون القوة اضعف من القدرة والقدرة اضعف
من الارادة والارادة اضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى اضعف
من بعض فالعلة الاولى لا محالة ليس بينها وبيننا فرق وقد لزمها النقص
كما لزمنا وهذا قبيح جدا او يكون كل واحد من هذه القوى في غاية التمام
متى اراد فعل ومتى قدر قوي وكلها بغاية الحكمة فقد وجد يفعل ما يشاء كما يشاء
من لا شيء وانا نتعجب من هذا النقص الذي فينا وقال كل ما في هذا العالم
فانما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى ولولا تلك القوة التي للاشياء لم تثبت
طرفة عين **قلت** الموجود المركب ضربان ضرب التركيب فيه معنى زايد على وجود
المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة التصور
وهذا النوع من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب
بل التركيب هو عاما الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه علة
تركيب اجزاء العالم التي وجودها في التركيب فهو علة وجودها ولا بد وكل من
هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له هكذا ينبغي ان يفهم الامر على مذهب القوم ان صح
عند الناظر مذهبهم **قال** ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل كل موجود
ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانا نسمي ذلك مفعولا ونسمي
سببه فاعلا ولا نبالي كان السبب فاعلا بالطبع او بالارادة كما انكم لا تبالون انه كان
فاعلا بآلة او بغير آلة الى قوله كقولنا فعل وما فعل **قلت** حاصل هذا
الكلام جوابان احدهما ان كل ما كان واجبا بغيره مفعول للواجب بذاته

وهذا الجواب معترضا لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون الذي به وجب
وجوده فاعلا الا ان يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى
الفعل **واما** الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل كالجنس لما يفعل باختيار
ولما يفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل عليه ما حددنا به اسم الفاعل لكن هذا
الكلام يوهم ان الفلاسفة لا يرون انه مريد وهذه التسمية غير معروفة بنفسها
اعني ان كل موجود اما ان يكون واجب الوجود بذاته او موجود بغيره **قال**
ابو حامد ردا على الفلاسفة قلنا هذه التسمية فاسدة فانا لسنا نسمي كل سبب
باي وجه كان فاعلا ولا كل سبب مفعولا ولو كان هذا لما صح ان يقال ان الجماد
لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذا من الكلمات المشهورة الصادقة **قلت**
اما قوله انه ليس يسمى كل سبب فاعلا فحق واما احتجاجه على ذلك بان الجماد
لا يسمى فاعلا فكذب لان الجماد اذا نفي عنه الفعل فانما ينفى عنه الفعل الذي
يكون عن العقل والارادة لا الفعل المطلق اذ نجد بعض الموجودات
الحادثة ايجادات تخرج امثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تقلب كل
رطب ويابس نارا اخرى مثلها وذكر بان تخرجها من الشيء الذي هي فيه بالقوة
الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد لقبول النار فليس النار فعل
فاعلة فيه مثلها وهم يجحدون ان يكون النار فاعلة وسيأتي هذه المسئلة وابطالها
فلا يشكان يشك احد ان في ابدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءا من المتغذي
وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبيرا لو توهمناه مرتفعا لهلك الحيوان كما يقول
جالينوس وبهذا التدبير نسميه حيا وبعدم هذه القوى فيه نسميه ميتا ثم **قال**
فان سمي الجماد فاعلا فباستعارة كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز **قلت**
اما اذا سمي فاعلا يراد به انه يفعل فعل المريد فهو مجاز كما انه اذا قيل انه
يطلب فانه مريد واما اذا اريد به انه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو
فاعل حقيقة بالمعنى العام ثم **قال** واما قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم
الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة غير مسلم وهو كقول القائل قولنا
اراد عام وينقسم الى من يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو محال
اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة **قلت** اما قولهم ان الفاعل ينقسم الى مريد
والى غير مريد فحق ويدل عليه حد الفاعل واما تشبيهه اياه بقسمة الارادة الى ما

يكون بعلم وبغير علم فباطل لان الفعل بالارادة يوجد في صحة العالم فكانت القسمة
هذرا واما قسمة الفعل فليس تتضمن العلم اذ قد يخرج من العدم الى الوجود غيره
من لا علم له وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض انه استعارة
ثم **قال** واما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس بنقض للاول فليس كذلك وانه
نقض له من حيث الحقيقة ولكنه لا يسبق الى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه
لانه يبقى مجازا فانه لما كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا سبب سمي فاعلا مجازا واذا
قال فعل بالاختيار فهو تكرير على التحقيق كقوله اراد وهو عالم بما اراده **قلت** ان
هذا الكلام لا يشك احد في خطابه فان ما اخرج غيره من العدم الى الوجود اي فعل فيه
شيئا لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه بغيره بل هو فاعل بالحقيقة لكون حد الفاعل
منطبقا عليه وقسمة الفاعل الى ما يفعل بطبعه والى ما يفعل باختيار ليس قسمة
اسم مشترك وانما هي قسمة جنس ولذلك كان هذا قول القائل الفاعل فاعلان
فاعل بالطبع وفاعل بالارادة قسمة صحيحة اذ المخرج من القوة الى الفعل ينقسم
الى هذين القسمين **قال** ابو حامد الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز
ويقال وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله فعل بالارادة وكان معناه فعل فعلا
حقيقيا لا مجازا كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينيه فانه لما جاز ان يستعمل النظر
في القلب مجازا والكلام في تحريك الرأس وباليد مجازا اذ يقال قال برأسه اي نعم
لم يستقبح ان يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه نفي احتمال المجاز فهذه
مزلة القدم فليتنبه لمحل الانخداع هؤلاء الاغبياء **قلت** هذه مزلة ممن يتسبب الى
العلم بأنه يقبل هذا التشبيه الباطل والعلة الكاذبة في كون النفوس مستشنعة
لقسمة الفعل الى الطبع والى الارادة فان احدا لا يقول نظر بعينه وبغير عينه وهو
يعتقد ان هذا قسمة للنظر وانما يقول نظر بعينه تعديدا للنظر الصحيح وتبعيدا من ان
يفهم منه النظر المجازي ولذلك يجد ذو العقل انه اذا فهم من راه انه النظر الحقيقي من
اول الامر ان تقييد النظر بالعين قريبا من ان يكون هذرا واما اذا قال فعل بطبعه
وفعل باختيار فلا يختلف احد من العقلاء ان هذه قسمة للفعل ولو كان قوله
فعل بارادته مثل قوله نظر بعينه لكان قوله فعل بطبعه مجازا والفاعل بالطبع اثبت
فعلا في المشهور من الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وهو يفعل
دايما والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك لخصومهم ان يعكسوا عليهم فيقولون

بل قوله فعل بطبعه هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز لا سيما
على مذهب الاشعرية الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر
في الموجودات فان كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا فمن اين ليت شعري قيل ان
رسم الفاعل الحقيقي في الغايب هو ان يكون عن علم وارادة **قال** ابو حامد
مجيبا عن الفلاسفة فان قيل تسمية الفاعل انما تعرف من اللغة الى قوله فان قلتم
ان ذلك كله مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند **قلت** حاصل هذا القول هو احتجاج
مشهور وهو ان العرب تسمي من يؤثر في الشيء وان لم يكن له اختيار فاعلا حقيقيا
لا مجازا فهو جواب جدلي فلا يعتبر في الجواب **قال** ابو حامد مجيبا لهم والجواب
ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة والدليل عليه انا لو
فرضنا حادثا يتوقف في حصوله على امرين احدهما ارادي والاخر غير ارادي
لاضاف العقل الفعل الى الارادي فكذلك الارادي اللغة فان من القى انسانا في نار فمات
يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق قائله الى قوله
لم يكن صانعا ولا فاعلا الا مجازا **قلت** هذا الجواب هو من افعال المبطلين
الذين ينتقلون من تغليط الى تغليط وابو حامد اعظم همة من هذا ولكن لعل
اهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بانه يرى راي الحكماء
وذلك ان الفعل ليس ينسبه احد الى الالة وانما ينسبه الى المحرك الاول والذي يقتل
بالنار هو الفاعل بالحقيقة والنار هي الة القتل ومن احرقته النار من غير ان يكون
لانسان في ذلك اختيار ليس يقول احد انه احرقته النار مجازا فوجه التغليط في هذا
انه احتج بما يصدق على مركب على ما هو بسيط ومفرد غير مركب وهو من مواضع السفسطائية
مثل من يقول في الزنجي انه ابيض الاسنان فانه ابيض باطلاق والفلاسفة لا يقولون
ان الله ليس مريدا باطلاق لانه فاعل بعلم وعن علم وفاعل افضل الفاعلين المتقابلين
مع ان كليهما ممكن وانما يقولون انه ليس مريدا بالارادة الانسانية **قال**
ابو حامد مجاوبا عن الفلاسفة فان قيل نحن نعني بكونه تعالى فاعلا انه سبب لوجود
كل موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود الباري تعالى لما تصور وجود العالم
الى قوله فلا مشاحة في الاسم بعد ظهور المعنى **قلت** حاصل تسليم القول لخصومهم
ان الله تعالى ليس هو فاعلا وانما هو سبب من الاسباب التي لا يتم الشيء الا به وهو جواب
ردي لانه يلزم الفلاسفة منه ان يكون الاول مبدا على طريق الصورة للكل على جهة

ما النفس مبدا للجسد وهذا ليس يقوله احد منهم ثم **قال** ابو حامد مجيبا لهم قلنا
غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر
عن الارادة حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل الى قوله ومقصودنا من هذه المسالة الكشف
عن هذا التلبيس فقط **قلت** اما هذا القول فلازم للفلاسفة لو كانوا يقولون
ما قولهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع ان لا يكون للعالم فاعل لا بالطبع
ولا بالارادة ولا انه هو فاعل بغير هذين النحوين فليس ما قاله كشفا عن تلبيسهم و
انما التلبيس ان ينسب الى الفلاسفة ما ليس من قولهم **قال** ابو حامد الوجه
الثاني في ابطال كون العالم فعلا لله سبحانه على اصلهم لشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة
عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم
الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور في القديم اذ الموجود لا يمكن ايجاده فاذا شرط
الفعل ان يكون حادثا والعالم عندهم قديم فكيف يكون فعلا لله تعالى **قلت**
اما ان كان العالم قديما بذاته وموجودا لا من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من
اجزاء حادثة فليس له فاعل اصلا واما ان كان قديما بمعنى انه في حدوث دائم
وانه ليس لحدوثه اول ولا منتهى فان الذي افاد الحدوث الدائم احق باسم الاحداث
من الذي افاد الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة والعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث
به اولى من اسم القدم وانما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شيء
وفي زمان وبعد العدم ثم **قال** مجيبا عن الفلاسفة فان قيل معنى الحادث موجود
بعد عدم فلنبحث على ان الفاعل اذا احدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود
المجرد او العدم المجرد او كلاهما باطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تاثير
للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق به اصلا وان العدم
في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة فبقي انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر
منه مجرد الوجود وانه لا نسبة له اليه الا الوجود فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة
دائمة واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه افضل وادوم تاثيرا لانه لم يتعلق
العدم بالفاعل بحال فبقي ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه
حادثا الا انه موجود بعد عدم والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفا للوجود
وقيل المتعلق به وجود مخصوص وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا
بالعدم ليس من فعل فاعل ولا صنع صانع فان هذا الوجود لا يتصور صدوره

من فاعله الا والعدم سابق عليه فسبق العدم ليس بفعل الفاعل وكونه مسبوقا بالعدم
ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به فان اشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تاثير للفاعل
فيه محال قلت هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسألة عن الفلاسفة
وهو قول سفسطائي فانه اسقط منه احد ما يقتضيه التقسيم الحاصر وذلك انه قال
ان فعل الفاعل لا يخلو ان يتعلق من الحادث بالوجود او بالعدم السابق له ومن حيث
هو معدوم او بكليهما جميعا ومحال ان يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك
يستحيل ان يتعلق بكليهما فقد بقي انه انما يتعلق بالوجود والاحداث ليس شيئا غير
تعلق الفعل بالوجود اعني ان فعل الفاعل انما هو ايجاد فاستوى في ذلك الوجود
المسبوق بعدم والوجود الغير مسبوق بعدم ووجه الغلط في هذا القول ان فعل الفاعل
لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي بالقوة ولا يتعلق بالوجود
الذي بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص
الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود
الذي لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى ايجاد ولا الى
موجد والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد الا في حال حدوث المحدث فلذلك لا ينفك
من هذا الشك الا ان يقال ان العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم ولا يزال بعد يقترن
كالحال في وجود الحركة وذلك انها دايما يحتاج الى المحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون
ان هذه هي حال العالم الاعلى مع الباري سبحانه فضلا عما دون العالم العلوي وبهذا
تفارق المخلوقات المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقترن بها عدم يحتاج من
اجله الى الفاعل به يستمر وجودها قال ابو حامد واما قولكم ان الموجود لا يمكن ايجاده
ان عنيتم به انه لا يستانف له وجود بعد عدم فصحيح وان عنيتم به انه في حال كونه
موجودا لا يكون الفاعل موجدا في حال العدم بل في حال وجود الشي منه والايجاد
مقارن لكون الفاعل موجدا وكون المفعول موجدا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد
وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذا الايجاد لموجود ان كان المراد بالايجاد النسبة
التي بها يكون الفاعل موجدا والمفعول موجدا قالوا ولهذا قضينا بان العالم فعل
الله ازلا ابدا وما من حال الا هو فيها فاعل له لان المرتبط بالفاعل فاذا دام
الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان الباري تعالى لو قدر
عدمه لبقي العالم اذ ظننتم انه كالبنا مع البنا فانه ينعدم ويبقى البنا فان بقاء البنا

ليس هو البنا بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا
لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه قلت ولعل العالم بهذه الصفة
وبالجملة فلا يصح هذا القول وهو ان يكون الايجاد من الفاعل الموجد يتعلق بالوجود
من جهة ما هو موجود بالفعل الذي ليس فيه نقص اصلا ولا قوة من القوى الا
ان يتوهم ان جوهر الموجود هو في كونه موجدا فان الموجد للمفعول لا يكون موجدا
الا بموجد فاعل فان كان كونه موجدا عن موجد امرا زايدا على جوهره لم يلزم ان يبطل
الوجود اذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل والموجد المفعول وان
لم يكن امرا زايدا بل كان جوهره في الاضافة اعني في كونه موجدا صح ما يقوله ابن سينا
وهذا لا يصح في العالم لان العالم ليس موجودا في باب الاضافة وانما هو موجود
في باب الجوهر والاضافة عارضة له ولعل هذا الذي قاله ابن سينا هو صحيح
في صور الاجرام السماوية مع ما يدركه من الصور المفارقة للمواد فان الفلاسفة
يزعمون ذلك لانه قد تبين ان ها هنا صورا مفارقة للمواد وجودها هو تصورها
وان العلم انما غاير المعلوم ها هنا من قبل ان المعلوم هو في مادة قال
ابو حامد مجيبا للفلاسفة والجواب ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه
لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني
حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث
وخروج من العدم الى الوجود فان نفي عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا
تعلقه بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وليس من فعل
فعل الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك ولكنه شرط في كون وجود فعل الفاعل اعني كونه
مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بالعدم بل هو دايم لا يصلح ان يكون فعلا
للفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل
فان ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من
اثار الفاعل ولكن لا يعقل فعل الا من موجود فكان وجود الفاعل شرطا وارادته
وقدرته وعلمه ليكون فاعلا وان لم يكن من اثر الفاعل قلت هذا الكلام
كله صحيح فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من
الوجود الذي بالقوة الى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثا وكما قال العدم
هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطا في فعل الفاعل يلزم اذا لم يتعلق به

فعل الفاعل ان يتعلق بعدمه كما الزم ابن سينا لكن الفلاسفة تزعم ان من الموجودات
ما فصولها الجوهرية في الحركة كالرياح وغيرها واما السموات وما دونها من هذا
الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة واذا كان ذلك فهي في حدوث دائم لم يزل
ولا يزال وعلى هذا فكما ان الموجود الازلي احق بالوجود من الغير ازلي كذلك ما كان
حدوثه ازليا اولى باسم الحادث من حدوثه في وقت ما ولو لا كون العالم بهذه الصفة
اعني ان جوهره في الحركة لم يحتج العالم بعد وجوده الى البارئ سبحانه كما لا يحتاج البيت
الى وجود البناء بعد تمامه والفراغ منه الا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا
ان يبينه في القول المتقدم **وقد** قلنا نحن ان ما رام من ذلك هو صادق على صور
الاجرام السماوية وان كان هذا هكذا فالعالم مفتقر الى حضور الفاعل له في حال وجوده
من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعا اعني لكون جوهر العالم كائنا في الحركة ولكون صورته
التي بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف لا من طبيعة الكيف اعني الهيئات و
الملكات المعدودة في باب الكيف فان كلها كانت صورة داخلة في هذا الجنس و
معدودة فيه لانها اذا وجدت منع وجودها غنيتها عن الفاعل فهذا الحل على كنه
هذا الاشتباه ورفع عنك الحيرة التي بين الناس بين هذه الاقاويل المتضادة ان
قال ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان اعترفتم بجواز كون الفعل مع قدم الفاعل
غير متاخر عنه فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا او قديما ان كان قديما
وان شرطتم ان يتاخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهو محال اذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك
الماء مع حركة اليد لا قبلها ولا بعدها اذ لو تحرك بعدها لكانت اليد مع الماء قبل تنحيه في
حيز واحد ولو تحرك قبلها لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معها معلولها وفعل
من جهتها فان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها
معلولة ومفعولة ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله عز وجل
قلت اما في الحركة مع المحرك فصحيح واما في الموجود الساكن مع الموجد له او في
ما ليس شأنه يسكن او يتحرك ان فرض موجودا بهذه الصفة فغير صحيح فليكن هذه النسبة
انما وجدت بين الفاعل والعالم من جهة ما هو متحرك واما ان كل موجود يلزم ان
يكون فعله مقارنا لوجوده فصحيح الا ان يعرض للموجود امر خارج عن الطبع
او عارض من عوارضه وسواء كان الفعل طبيعيا او اراديا فانظر كيف وضعت
الاشعرية موجودا قديما ومنعوا عليه الفعل في وجوده القديم ثم اجازوه عليه حتى

لكان

كان وجود القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة
هوس وتخليط **قال** ابو حامد مجيبا للفلاسفة في القول الثاني لا نحيل ان يكون قلنا
الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن عدم فجاز ان
يكون فعلا ثم سواء كان متاخرا عن ذات الفاعل او مقارنا له وانما نحيل الفعل القديم
قديما فان ما ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له **واما** المعلول
مع العلة فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العلم القديم علة
لكون القديم عالما ولا كلام فيه **وانما** الكلام فيما يسمى فعلا ومعلول العلة لا يسمى
فعل العلة الا مجازا بل ما يسمى فعلا فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز
متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلا لغيره كان متجوزا في الاستعارة وقولكم
لو قدرنا حركة الماء مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلا تلبيس
لان الاصبع لا فعل له وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد ولو قدر قديما لكانت
حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة فهي حادثة عن عدم فبهذا الاعتبار
كان فعلا واما حركة الماء فقد لا نقول انه من فعله بل هو من فعل الله على اي وجه
كان فكونه فعلا من حيث انه حادث الا انه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه
حادث ثم **قال** مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فان اعترفتم بان نسبة الفعل الى الفاعل
من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة
فنحن لا نعني بكون العالم فعلا الا كونه معلولا دائم النسبة الى الله تعالى فان لم تسموا
هذا فعلا فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعاني **قلنا** ولا غرض من هذه
المسئلة الا بيان انكم تتجملون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عندكم ليس
فاعلا تحقيقا ولا العالم فعله تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له
وقد ظهر هذا **قلت** هذا القول يفضح فيه ان الفلاسفة قد سلموا له انهم انما يعنون
بان الله فاعل انه علة له فقط فان العلة مع المعلول وهذا انصراف منهم
عن قولهم الاول لان المعلول انما يلزم عن العلة التي هي له علة على طريق الصورة
او على طريق الغاية واما المعلول فليس يلزم عن العلة التي هي علة فاعلة بل
قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول **قال** ابو حامد كالوكيل الذي
يقرأ على موكله بما لم يأذن له فيه بل الفلاسفة ترى ان العالم له فاعل لم يزل
فاعلا ولا يزال اي لم يزل يخرجه من العدم الى الوجود ولا يزال يخرجه وقد كان

هذه المسئلة قديما دارت بين آل ارسطاطاليس وال افلاطون وذلك
ان افلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في انه ان يضع للعالم صانعا
فاعلا واما ارسطاطاليس فلما وضع انه قديم شك عليه اصحاب افلاطون بمثل
هذا الشك وقالوا انه لا يرى للعالم صانعا فاحتاج اصحاب ارسطو ان يجيبوا عنه
باجوبة تقتضي ان ارسطو يرى ان للعالم صانعا وفاعلا وهذا يبين على التحقيق
في موضعه والاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاجرام السماوية بها يتقوم وجودها
فمعطي الحركة هو فاعل الحركة حقيقة واذا كانت الاجرام السماوية لا يتم وجودها
الا بالحركة فمعطي الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وايضا تبين عندهم انه معطي
الوحدانية التي بها صار العالم واحدا او معطي الوحدانية التي هي شرط في وجود الشي
المركب وهو معطي وجود الاجزاء التي وقع منها التركيب لان التركيب هو علة لها
على ما تبين وهذه هي حال المبدا الاول سبحانه مع العالم كله واما قولهم ان الفعل
حادث فصحيح لانه حركة وانما معنى القدم فيه انه لا اول له ولا آخر ولذلك ليس يعنون
بقولهم ان العالم قديم انه متقوم باشيا قديمة لكونه حركة وهذا هو الذي لما
تفهمه الاشعرية عسر عليهم ان يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم ولذلك كان
اسم الحدوث الدائم احق به من اسم القدم **قال** ابو حامد الوجه الثالث
في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على اصلهم بشرط مشترك بين الفاعل والفعل
وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شي واحد والمبدا واحد من كل وجه
والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لله تعالى بموجب اصلهم **قلت**
اما اذا سلم هذا الاصل والتزم فيعسر الجواب عنه لكنه شي لم يقله الا المتاخرة من
فلاسفة الاسلام ثم **قال** مجيبا عن الفلاسفة فان قيل العالم بجملته ليس صادرا
من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد وهو اول المخلوقات
وهو عقل مجرد اي هو جوهر قايم بنفسه غير متحيز يعرف نفسه ويعرف مبداه ويعبر عنه
في لسان الشرع بالملك ثم منه يصدر الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات
بالتوسط فان اختلاف الموجود وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة
كما انا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف
المواد كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الانسان وتذيب بعض
الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الالات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار وينحت

بالقدوم

بالقدوم ويثقب بالمثقب واما ان يكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا واحدا
ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيتكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدا الاول اذ ليس
في ذاته اختلاف ولا اثنينية ولا كثرة كما سياتي في ادلة التوحيد ولا ثم اختلاف
مواد فان الكلام في المعلول الاول الذي هو المادة الاولى مثلا هو صادر عن الاول
ولا ثم اختلاف آلة اذ لا موجود مع الله تعالى في رتبته فالكلام في حدوث الالة الاولى
فلم يبق الا ان يكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق
قلت حاصل هذا الكلام اما الاول فاذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد
وانما يختلف فعل الفاعل ويتكثر اما من قبل المواد ولا مواد هنا او من قبل الالة و
لا الة هنا فلم يبق الا ان يكون من قبل المتوسط بان يصدر عنه اولا واحد وعن
ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد فوجد الكثرة ثم قال رادا عليهم
قلنا فيلزم من هذا الا يكون في العالم شي واحد مركب من افراد بل تكون الموجودات
كلها آحادا وكل واحد معلول لواحد فوقه علة لآخر تحته الى ان ينتهي الى معلول
لا معلول له كما ينتهي في جهة التصعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم
عندهم من صورة وهيولى وقد صار باجتماعهما شيا واحدا والانسان مركب
من جسم ونفس وليس وجود احدهما من الآخر بل وجودهما جميعا من علة اخرى و
الفلك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما
صدرا من علة سواهما فكيف وجدت هذه المركبات امن علة واحدة فيبطل
قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد او من علة مركبة فيتوجه السؤال في تركب العلة
الى ان يلتقي بالضرورة مركب وبسيط فان المبدا بسيط وفي الاخر تركيب ولا
يتصور ذلك الا بالالتقاء وحيث يقع الالتقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد **قلت** هذا لازم لهم اذا وضعوا الفاعل الاول كالفاعل البسيط
الذي في الشاهد اعني ان يكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا انما يلزم من جعل
هذا الطلب عاما في جميع الموجودات واما من قسم الموجود الى الموجود المفارق و
الموجود الهيولاني المحسوس فانه جعل المبادي التي يرتقي اليها الموجود المحسوس
من غير المبادي التي ترتقي اليها الموجود المعقول فجعل مبادي المعقولات المحسوسة الموجودات
المادة والصورة وجعل بعضها لبعض فاعلات الى ان ترتقي الى الجرم السماوي ان
وجعل جواهر المعقولة ترتقي الى مبدا اول هو لها مبدا على جهة شبه الصورة وشبه
الغاية

وتشبيه الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فهذه المقدمة مشتركة فليس تلزمهم
هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية القائلة ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدا
الاول للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنون انه الفحص البرهاني فاستقر راي الجميع منهم على ان المبدا
واحد للجميع وان الواحد يجب الا يصدر عنه الا واحد فلما استقر عندهم هذان الاصلان
طلبوا من اين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الراي الاقدم من هذا وهو
ان المبادي الاول اثنان احدهما للخير والآخر للشر وذلك انه لا يمكن عندهم ان يكون
مبدا الاضداد واحدا وراوا ان المتضادات العامة التي تعم جميع الاضداد
هي الخير والشر فظنوا انه يجب ان يكون المبادي اثنين فلما تامل القدماء الموجودات
وراوا انها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود
في العسكر من قبل قايد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبر المدن
اعتقدوا ان العالم يجب ان يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واعتقدوا انه كان وجود الخير في كل موجود وان الشر
حادث بالعرض مثل العقوبات التي يضعها مدبرو المدن الفاضلون فانها شرور
وضعت من اجل الخير لا على القصد الاول وذلك ان ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن
ان توجد الا ان يشوبها شر كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة
ونفس بهيمية فكانت الحكمة اقتضت عندهم ان يوجد الخير الكثير لمكان الشر اليسير
فلما تقرر هذا عندهم ان المبدا الاول يجب ان يكون واحدا ووقع هذا الشك
في الواحد جاوبوا فيه باجوبة ثلاثة فبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل
الهيولى وهو انكساغورس واله وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل كثرة
الالات وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل المتوسطات واول من وضع
هذا افلاطون وهو اقنعها اذ لان السؤال باق في الجوابين الاخيرين وهو من
اين جاءت كثرة المواد وكثرة الالات فمن اعترف بهذه المقدمة فالشك مشترك
بينهم والكلام في الوجه الذي به لزمت الكثرة عن الواحد لازم له اعني فيمن اعترف
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد واما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو ان الواحد
الاول صدر عنه صدورا اوليا جميع الموجودات المتغايرة فالكلام في هذا الوقت مع
اهل هذا الزمان انما هو في هذه المقدمة **واما** ما اعترض به ابو حامد على المشائين

فليس يلزمهم وهو انه ان كانت الكثرة لا تصدر من جهة المتوسطات فليس يلزم
عن ذلك الا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا
كثرة بما تبين الجهتين كثرة لامور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى
وان هذه بعضها اسباب لبعض وترتقي كلها الى سبب واحد هو من جنسها وهو
اول في ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت عن كثرة هذه المبادي
وان الكثرة التي دون الاجرام السماوية انما جاءت من قبل الهيولى والصورة
اما الاجرام السماوية فلم يلزمهم شي من هذا الشك فالاجرام السماوية متحركة
اولا من المحركين لها الذين ليس هم في مادة اصلا وصورها اعني الاجرام السماوية
مستفادة من اولئك المحركين وصورها ودون الاجرام السماوية مستفادة من
الاجرام السماوية وبعضها من بعض سواء كانت صور الاجسام البسائط التي
في المادة الاولى الغير كائنة ولا فاسدة او صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة
وان التركيب في هذه هو من قبل الاجرام السماوية فهذا هو اعتقادهم في النظام
الذي ههنا واما الاشيا التي حركتهم اعني الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن
ان يبين ههنا اذ كان ينبني على اصول ومقدمات كثيرة تبين في صنايع كثيرة
بعضها يترتب على بعض واما الفلاسفة من اهل الاسلام كابي نصر وابن سينا
فلما سلموا لخصومهم ان الفاعل في الغايب كالفاعل في الشاهد وان الفاعل
الواحد لا يكون منه الا مفعول واحد وكان الاول عند الجميع واحدا بسيطا
عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الامر ان لم يجعلوا الاول هو
محرك الحركة اليومية بل قالوا ان الاول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك
الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك الذي تحت
الاعظم اذ كان المحرك مركبا من ما يعقل من الاول ومما يعقل من ذاته وهذا هذا؟
خطا على اصولهم لان العاقل والمعقول هو شي واحد في العقل الانساني
فضلا عن العقول المفارقة وهذا كله ليس يلزم قول ارسطو فان الفاعل
الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل
الاول الا باشتراك الاسم وذلك ان الفاعل الاول الذي في الغايب فاعل
مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الا
فعل مطلق والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول وبهذا استدل

ارسطاطاليس على ان الفاعل للمعقولات الانسانية عقل متبري عن المادة
اعني من كونه يعقل كل شي وكذلك استدل على العقل المنفعل انه لا كاين ولا
فاسد من قبل انه يقبل كل شي والجواب في هذا على مذهب الحكيم ان الاشيا
التي لا يصح وجودها الا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة
وارتباط اجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها
واذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود واذا كان كل مرتبطين انما يرتبط
بمعنى فيه واحد والواحد الذي به يرتبط انما يلزم عن واحد هو معنى قايم بذاته
فواجب ان يكون هاهنا واحد مفرد قايم بذاته وواجب ان يكون هذا الواحد
انما يعطي معنى واحد بذاته وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبايعها
ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود
وتترقى كلها الى الوحدة الاولى كما يحصل الحرارة التي في موجود موجود
من الاشيا الحارة عن الحار الاول الذي هو النار وتترقى اليها وبهذا جمع ارسطو
بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال ان العالم واحد صدر عن واحد
وان الواحد سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة ولما لم يكن من قبله
وقف على هذا ولعسر هذا المعنى لم يفهمه كثير ممن جاء بعده كما ذكرنا واذا كان ذلك
كذلك فبين ان هاهنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات
ولانها كثيرة فاذا عن الواحد بما هو واحد واجب ان توجد الكثرة او تصدر
او كيف ما شئت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من
قال ان الواحد يصدر عنه واحد فانظر هذا الغلط ما اكثره على الحكما
فعليك ان تتبين قولهم هذا اهل هو برهاني ام لا اعني في كتب القدماء لا في
كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الالاهي حتى صار
ظنيا **قال** ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل اذا عرف مذهبنا اندفع
الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ما هو في محل كالاعراض والصور والى ما ليست
في محل وهذه تنقسم الى ما هي محل لغيرها كالاجسام والى ما ليست بمحل كالموجودات
التي هي جواهر قايمة بنفسها وهي تنقسم الى ما تؤثر في الاجسام ونسميها نفوسا
والى ما لا تؤثر في الاجسام بل في النفوس ونسميها عقولا مجردة فاما الموجودات
التي تحل في المحل كالاعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي الى مبدا هو حادث

من وجه دايم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام في
الاصول القايمة بانفسها لا في محل وهي ثلاثة اقسام اجسام وهي اخسها وعقول
مجردة وهي التي لا تعلق لها بالاجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بانطباع فيها
وهي اشرفها ونفوس وهي اوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق
وهو التاثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فانها تتاثر عن العقول و
تؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة منها سموات والعاشرة المادة
التي هي حشو مقعر فلك القمر والسموات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها
ترتيب في الوجود كما نذكره وهو ان المبدا الاول فاض من وجوده العقل
الاول وهو موجود قايم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع يعرف نفسه ويعرف مبداه و
قد سميناه العقل الاول ولا مشاحة في الاسماء سمي ملكا او عقلا او ما اريد ويلزم
عن وجوده ثلاثة امور عقل ونفس الفلك الاقصى وهي السماء التاسعة وجرم الفلك
الاقصى ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل
الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس
ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي لزم منه عقل ونفس
فلك القمر وجرمه العقل العاشر وهو الاخير هو الذي يسمى العقل الفعال ثم لزم حشو
فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبايع الافلاك
ثم ان المواد تمتزج بسبب حركات الافلاك والكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها
المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه
العقول مختلفة بالانواع فما ثبت للواحد لا يلزم للاخر فخرج منه ان العقول بعد
المبدا الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادي الشريفة بعد الاول تسعة
عشر وحصل منه ان تحت كل عقل من العقول الاول ثلاثة اشيا عقل ونفس فلك
وجرمه فلا بد وان يكون في مبدايه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الاول
الا من وجه واحد وهو انه يعقل مبداه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود
لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة فالاشرف من المعلولات
الثلاثة ينبغي ان ينسب الى الاشرف من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه
يعقل مبداه ويصدر منه نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه جرم
الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث من اين حصل

في المعلول الاول وهو مبدأ واحد فنقول لم يصدر من المبدأ الاول الا واحد وهو
ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه ولزمه ضرورة لا من جهة المبدأ ان عقل المبدأ
وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له الامكان من المبدأ الاول بل هو لذاته ونحن لا
نبعد ان يوجد من الواحد واحد ويلزم ذلك المعلول الواحد لا من جهة المبدأ امور
ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل بسببه كثرة وتصير بذلك مبدأ الوجود الكثرة
فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقي المركب بالبسيط اذ لا بد من التقاء ولا يمكن الا كذلك
فهو الذي يجب ان يحكم به فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم **قلت** هذا كله تخرص
على الفلاسفة من ابن سينا وابي نصر وغيرهما ومذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادئ
هي الاجرام السماوية ومبادئ الاجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد هي المحركة
للاجرام السماوية والاجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال
لامرها اياها بالحركة والفهم عنها وانها انما خلقت من اجل الحركة **وذلك** انه لما صح ان المبادئ
التي تحرك الاجرام السماوية هي مفارقة للمواد وانها ليست باجسام لم يبق وجه به
تحرك الاجسام ما هذا شانه الا من جهة ان المحرك امر بالحركة ولذلك لزم عندهم ان تكون الاجسام
السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مباديها المحركة لها على جهة الامر لها ولما
تقرر انه لا فرق بين العلم والمعلوم الا ان المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة وذلك
في كتاب النفس فاذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب ان يكون جوهرها علما او عقلا
او كيف شئت ان تسميها وصح عندهم ان هذه المبادئ مفارقة للمواد من قبل
انها التي افادت الاجرام السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب
وان كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسما ولا قوة في جسم وان الجسم السماوي
انما استفاد البقاء من قبل المفارقات وصح عندهم ان هذه المبادئ المفارقة وجودها
مرتبط بمبدأ اول فيها ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود فاقاويلهم مسطورة
في ذلك فينبغي لمن اراد معرفة الحق ان يقف عليها من عنده وما يظهر ايضا من كون
جميع الافلاك تتحرك الحركة اليومية مع انها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما صح عندهم
ان الامر بهذه الحركة هو المبدأ الاول وهو الله سبحانه وتعالى وانه امر سائر المبادئ ان
تامر سائر الافلاك بسائر الحركات وان بهذا الامر قامت السموات والارض كما ان بامر
الملك الاول في المدينة قامت جميع الاوامر الصادرة عمن جعل له الملك ولاية امر من
الامور من المدينة الى جميع من فيها من اصناف الناس كما قال سبحانه وتعالى عز وجل

واوحى في كل سماء امرها وهذا التكليف والطاعة هي الاصل في التكليف والطاعة
التي وجبت على الانسان لكونه حيوانا ناطقا واما ما حكاه ابن سينا من صدور
هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم وانما الذي عندهم ان لها
من المبدأ الاول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه كما قال تعالى
وما منا الا له مقام معلوم وان الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها
معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الاول وانه ليس يفهم من الفاعل
والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود الا هذا المعنى فقط وما قلناه من ارتباط
وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول و
الصانع والمصنوع فلو تخيلت امرا له مامورون كثيرون واولئك المامورون
لهم مامورون اخر ولا وجود للمامورين لوجب ان يكون الامر الاول هو
الذي اعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه ان كان شيء وجوده
في انه مامور فلا وجود له الا من قبل الامر الاول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة
انه عبرت عنه الشرايع بالخلق والاختراع والتكليف **فهذا** هو اقرب تعليم يمكن
ان يفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق بذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب
القوم على التفصيل الذي ذكره ابو حامد ههنا وهذا كله يزعمون انه قد تبين في
كتبهم فمن امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكروها فهو الذي يقف على صحة ما
يزعمونه او ضده وليس يفهم من مذهب ارسطو غير هذا ولا من مذهب افلاطون
وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية **وقد** يمكن الانسان ان يقف على
هذا الحق من اقاويل عرض لها ان كانت مشهورة مع انها معقولة وذلك ان ما شانه
هذا الشان من التعليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع واخذ المقدمات التي يظهر منها
هذا المعنى هو ان الانسان اذا تامل ما ههنا ظهر له ان الاشياء التي تسمى حية عالمة هي
الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو اغراض وافعال محدودة تتولد
عنها افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فانما يصدر عن حي عالم فاذا
حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنها افعال محدودة
منتظمة فهو حي عالم واضاف الى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو ان السموات
تتحرك من ذاتها حركات محدودة تلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة
ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات تولد اصل ثالث لا شك فيه وهو

ان السموات اجسام حية مدركة واما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة بها قوام
ما ها هنا وحفظ من الحيوان والنبات والجماد فذلك معروف بنفسه عند التامل فانه
لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المايل لم يكن ها هنا فصول اربعة ولو لم يكن ها هنا
فصول اربعة لما كانت نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على انتظام في كون الاسطقسات
بعضها من بعض على السواء ليحفظ لها الوجود **مثال** ذلك انه اذا بعدت الشمس
الى جهة الجنوب برد الهوا في جهة الشمال فكانت الامطار وكثر كون الاسطقس
المائي وكثر في جهة الجنوب تولد الاسطقس الهوا وفي الصيف بالعكس اعني اذا
صارت الشمس قرب سمت رؤسنا وهذه الافعال التي تلحق للشمس من قبل القرب والبعد
الذي لها دايما من وجود هو موجود من المكان الواحد بعينه يلحق للقمر وجميع الكواكب فان
لكلها افلاكا مايلة وهي تفعل فصولا اربعة في حركاتها الدورية واعظم من هذه
كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة لليل والنهار
وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالانسان بتسخير جميع السموات له في غير ما اية مثل
قوله سبحانه وسخر لكم الليل والنهار الاية فاذا تامل الانسان هذه الافعال والتدبير
اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب وراى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي
ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة وحركات
متضادة علم ان هذه الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات
اختيار وارادة و يزيده اقناعا في ذلك انه يرى ان كثيرا من الاجسام الصغيرة الحقيرة
الخسيسة المظلمة الاجساد التي ها هنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغر اجرامها وخساسة
اقدارها وقصر اعمارها واظلام اجسادها وان الجود الالاهي افاض عليها الحياة
والادراكات التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام
السماوية احرى ان يكون حية مدركة من هذه الاجسام لعظم اجرامها وشرف وجودها
وكثرة انوارها كما قال سبحانه لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن
اكثر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر تدبيرها للاجسام الحية التي ها هنا علم على
القطع انها حية فان الحي لا يدبره الا حي اكمل حياة منه فاذا تامل الانسان هذه الا جرام
العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر الى اصل ثالث وهو ان عنا تماما
ما ها هنا هي غير محتاجة اليها في وجودها علم انها مامورة بهذه الحركات ومسخرة لما
دونها من الحيوان والنبات والجمادات وان الامر لها غيرها وهو غير جسم ضرورة

لانه لو كان جسما لكان واحدا منها فكل واحد منها مسخر لما دونه ها هنا من الموجودات
وخادم لما ليس يحتاج الى خدمته في وجوده فانه لولا مكان هذا الامر لما اعتنت بما
ها هنا على الدوام والاتصال لانها ليس لها منفعة خاصة في هذا الفعل
فاذا انما تتحرك من قبل الامر والتكليف اللازم المتوجه اليها بحفظ ما ها هنا واقامة
وجوده والامر هو الله سبحانه **وهذا** كله معنى قوله تعالى اتينا طايعين ومثال هذا
في الاستدلال لو ان انسانا راى جماعة عظيمة من الناس ذوي خطر وفضل مكبين
على افعال محدودة لا يغفلون عنها طرفة عين مع ان تلك الافعال غير ضرورية لهم في وجودهم
وهم غير محتاجين اليها لا يتيقن على القطع انهم مكلفون ومامورون بتلك الافعال
وان لهم امرا هو الذي اوجب لهم تلك الخدمة الدايمة العنائية لغيرهم المستمرة
وهو اعلى قدرا منهم وارفع رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له **وهذا** المعنى هو الذي
اشار اليه الكتاب العزيز في قوله سبحانه وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات
والارض الاية واذا اعتبر الانسان امرا اخر وهو ان كل واحد من الكواكب — اجسام نخ
السبعة له حركات خاصة به تحركه الكلية ذوات اجرام تحرك بحركة الكل كانها
خدمه يمشون لخادم واحد علم ايضا على القطع ان الجماعة لكل كوكب منها امرا
خاصا بهم رقيبا عليهم من قبل الامر الاول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش ان يكون
منها جماعة كل واحد منها تحت امر واحد واولئك الامرون وهم المسمون العرفاء
يرجعون الى امير واحد وهو امير الجيش كذلك الامر في حركات الاجرام السماوية
التي ادركها القدماء من هذه الحركات وهي تنيف على الاربعين ترجع كلها الى سبع
امرين وترجع السبع او الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الامر
الاول سبحانه وهذه المعرفة تحصل للانسان وبهذا الوجه سواء علم كيف مبدا خلقه
هذه الاجسام اعني السماوية او لم يعلم فانه لا شك انها لو كانت موجودة من ذاتها
اعني قديمة من غير علة ولا موجب لجاز عليها الا تاتمر لامر واحد لها بالتسخير والا تطيعه
وكذلك حال الامرين مع الامر الاول **واذا** لم يجز ذلك عليها فهنالك نسبة بينها وبينه
اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك اكثر من انها ملك له في عين وجودها لا في
عرض من اعراضها كحال السيد مع عبيده بل في نفس وجودها فانه ليس هنالك عبودية
زايدة على الذات بل تلك الذوات تقومت بالعبودية وهذا هو معنى قوله سبحانه
ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا وهذا الملك هو ملك السموات والارض الذي

اطلع الله تعالى ابراهيم عليه السلام في قوله وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض
الآية وانت تعلم انه اذا كان الامر هكذا فانه يجب الا ان تكون خلقة هذه الاجرام
ومبدا كونها على نحو كون الاجسام التي ها هنا وان العقل الانساني يقصر عن ادراك
كيفية ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود فمن رام ان يشبه الموجودين احدهما بالآخر
وان الفاعل لها فاعل بالنحو الذي يوجد الفاعلات ها هنا فهو شديد الغفلة عظيم الزلة
كثير الوهلة **فهذا** هو اقصى ما يلزم به مذاهب القدماء في الاجرام السماوية وفي اثبات
الخالق لها وفي انه ليس بجسم واثبات ما دونه من الموجودات التي باجسام واحدها هي
النفس واما اثبات وجوده من جهة حدوثه على نحو حدوث الاجسام التي نشاهدها كما
رام المتكلمون فعسير جدا والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفضية بهم لما قصدوا
بيانه وسنبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق اثبات وجود الله سبحانه واذ
قد تقرر هذا فلنرجع الى ذكر شيء شيء مما يقوله ابو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة
ونعرف مرتبته في الحق اذ كان ذلك هو المقصود الاول في هذا الكتاب **قال**
ابو حامد رادا على الفلاسفة قلنا ما ذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق
ظلمات لو حكاه الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه او اورد جنسه
في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل انها ترهات لا تفيد الا
غلبات الظنون **قلت** لا يبعد ان يعرض مثل هذا التحير مع العلماء والجمهور
مع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات فان الصانع اذا اورد واصفات كثيرة من
مصنوعاتهم على العوام وتضمنوا الافعال العجيبة عنها هزا بهم الجمهور وظنوا
انهم مبرسمين وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء والجهال
من العلماء وامثال هذه الاقاويل لا ينبغي ان يتلقى بها آراء العلماء واهل النظر وقد
كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر الآراء التي حركتهم الى هذه الاشياء
ان يذكر الآراء حتى يقايس السامع بينها وبين الاقاويل التي يروم بها ابطالها
قال ابو حامد ومداخل هذا الكلام في قولهم واجب الوجود ممكن الوجود الاعتراض
على مثلها لا تنحصر ولكنا نورد وجوها معدودة الاول انا نقول ادعيتم ان احد
معاني الكثرة في المعلول الاول انه ممكن الوجود فنقول كونه ممكن الوجود عين وجوده
او غيره فان كان عينه فلا تنشا منه كثرة وان كان غيره فهلا قلتم في المبدا الاول كثرة
لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ووجوب الوجود غير نفس الوجود الا الوجود

قلنا فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا
ولا يعرف كونه ممكنا فهو غيره فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا
يعرف وجوبه الا بعد دليل اخر فليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام ينقسم الى
واجب والى ممكن فان كان فصل احد القسمين زايدا على العام فكذلك الفصل الثاني
لا فرق فان قيل امكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ما له
من ذاته وما له من غيره واحدا قلنا وكيف يكون وجوب الوجود هو عين
الوجود ويمكن ان ينفى وجوب الوجود ويثبت الوجود والواحد الحق من
كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات اذ لا يمكن ان يقال موجود وليس
بموجود او واجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن ان يقال موجود وليس بممكن
الوجود وانما يعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقديره ذلك في الاول ان صح ما ذكروه
من كون امكان الوجود غير الوجود الممكن **قلت** اما قوله ان قولنا في الشيء انه
ممكن الوجود لا يخلو اما ان يكون عين الوجود او غيره اي معنى زايدا على الوجود فان كان
عينه فليس بكثرة فلا معنى لقولهم ان ممكن الوجود هو الذي فيه كثرة وان كان
غيره لزمكم ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثرة وذلك خلاف ما يضعونه
فانه كلام غير صحيح وقد ترك قسما ثالثا وذلك ان واجب الوجود ليست زايدة
على ذاته فكانها حالة لاحقة لنفي العلة اعني ان يكون وجوده معلولا عن غيره فكانه
ما اثبت لغيره سلب عنه بمنزلة قولنا في الموجود انه واحد وذلك ان الوحدة
ليست تفهم في الموجود معنى زايدا على ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من
قولنا موجود ابيض وانما يفهم منه حالة عدمية اقتضتها ذاته وهو ان يكون
وجوبه وجوده بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا ممكن الوجود من ذاته ليس يمكن
ان يفهم منه صفة زايدة على الذات خارج النفس كما فهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم
منه ان ذاته تقتضي الا يكون وجوده واجبا الا بعلة فهو يدل على ذات اذا سلبت
عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود اي مسلوبا عنه صفة
وجوب الوجود فكانه قال ان واجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو
واجب لعلة والذي هو واجب لعلة ليس واجبا لنفسه فلا شك ان هذه الفصول
ليست فصولا جوهرية اي قاسمة للذات ولا زايدة على الذات ولكنها احوال
سلبية او اضافية مثل قولنا في الشيء انه موجود فانه ليس يدل على معنى زايد على
جوهره

خارج النفس كقولنا في الشيء انه مبيض ومن هذا غلط ابن سينا فظن ان الواحد
معنى زايد على الذات وكذلك الوجود على الشيء في قولنا ان الشيء موجود وسناتي هذه
المسئلة واول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا اعني قوله ممكن الوجود
من ذاته واجب من غيره وذلك ان الامكان هي صفة في الشيء غير الشيء اعني
مبداء هو عين وجوده وعين عقله نفسه ام غيره فان كان حينئذ فلا كثرة في
ذاته الا في العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول
فانه يعقل ذاته ويعقل غيره **قلت** الصحيح ان ما يعقل من مبديه في طبعه
الموجود بذاته والصحيح عندهم ان الاول لا يعقل من ذاته الا ذاته لا امرا مضافا
وهو كونه مبدا لكن ذاته تحصل عندهم في جميع المعقولات بل في جميع الموجودات بوجه اشرف
واتم من جميعها على ما سنقوله بعد وكذلك ليس يلزم هذا القول الشناعات
التي يلزمونها اياه **قال** ابو حامد فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا
يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدا لغيره فان العقل يطابق المعقول فيكون
راجعا الى ذاته **قلت** هذا الكلام تحصيله ان كونه مبدا هو معنى مضاف فلا يصح
ان يكون عين ذاته ولو عقل كونه مبدا العقل ما هو له مبدا على النحو من الوجود
الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الاشرف بالاخس فان المعقول
هو كمال العاقل عندهم على ما تبين في علوم العقل الانساني **قال** ابو حامد
فنقول والمعلول يعقل ذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل
والعاقل والمعقول منه ايضا واحد ثم انه ان كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل
ذاته معلولا لعلة فانه كذلك والعقل مطابق المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة
اذا غير موجود وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فلتصدر منه
المختلفات **قلت** ما حكاه ها هنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط
دون المبدا الاول هو كلام فاسد غير جاير على اصولهم فانه لا كثرة في تلك العقول
اصلا عندهم وليس تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة وانما تتباين
من جهة العلة والمعلول والفرق بين عقل الاول ذاته وساير العقول في انها
عندهم ان العقل الاول يعقل من ذاته لا معنى ما مضافا الى علة وساير العقول
تعقل من ذواتها معنى مضافا الى عللها فتدخلها الكثرة من هذه الجهة فليس
يلزم ان يكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة اذ كانت ليست في رتبة

واحدة من الاضافة الى المبدا الاول ولا واحد منها يوجد بسيطا بالمعنى الذي به
الاول بسيط لان الاول معدود في الموجود بذاته وهي في الوجود المضاف **واما**
قوله ثم انه ان كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلة فانه كذلك والعقل
يطابق المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذا وان كانت هذه كثرة فهي موجودة
في الاول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعقول في العقول المفارقة معنى
واحدا بعينه ان يكون كلها تستوي في البساطة فانهم يضعون ان هذا المعنى
تتفاضل فيه العقول بالاقل والازيد ولا يوجد بالحقيقة الا في العقل الاول
والسبب في ذلك ان العقل الاول هو المعقول هو احد واحد منها من الاتحاد
في المرتبة الذي هو في الاول كانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودة
بغيرها او كان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول وذلك كله مستحيل عندهم
وهذا الكلام كله والجواب هو جدلي وانما يمكن ان يتكلم في هذا الكلام برهانيا مع قصد
نظر في الانسان في هذه المعاني اذا تقدم الانسان فعرف ما هو العقل ولا يعرف ما
هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي النفس حتى يعرف ما هو المتنفس
فلا معنى للكلام في هذا المعاني بمبادي الراي وبالمعارف العامة التي ليست بخاصة
ولا مناسبة وان تكلم الانسان في هذه المعاني قبل ان يعلم طبيعة العقل
كان كلامه فيها اشبه شيء بمن يهذي ولذلك صارت الاشعرية اذا حكت اراء الفلاسفة
اتت في غاية الشناعة والبعد من النظر الاول للانسان في الموجودات **قال**
ابو حامد ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول
بهذا النوع من الكثرة **قلت** يريد انهم اذا وضعوا ان الاول يعقل ذاته
ويعقل من ذاته انه علة لغيره فلهم ان ينزلوا انه ليس واحدا من كل جهة اذ
كان لم يتبين بعد انه يجب ان يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب
بعض المشايين ويتاولون انه مذهب ارسطاطاليس **قال** ابو حامد
فان قيل الاول لا يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالعقل والعاقل
والمعقول واحد ولا يعقل غيره فالجواب من وجهين احدهما ان هذا المذهب
لشناعته هجره ابن سينا وساير المحققين وزعموا ان الاول يعقل نفسه مبدا
لفيضان ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بانواعها عقلا كليا لا جزئيا
اذ استقبحوا قول القائل المبدا الاول لا يصدر منه الا عقل واحد ثم لا يعقل

ما يصدر عنه ومعلوله عقل ويفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه
ومعلولاته الثلاث وعلته ومبدأه لا يعقل الا نفسه فيكون المعلول اشرف
من العلة من حيث ان العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذه
ثلاثة امور فالاول ما عقل الا نفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس
المعلولات ومن قنع ان يكون قوله في الله سبحانه راجعا الى هذه الرتبة فقد
جعله احقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقله فان من يعقله ويعقل نفسه اشرف
منزلة منه اذ كان هو لا يعقل الا نفسه فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم الى ان
ابطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله تعالى من حال الميت الذي لا خبر له
عما يجري في العالم الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله
بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما اشهدتهم
خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم الظانين بالله ظن السوء المعتقدين
ان الامور الربوبية تستولي على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم
زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم لما اضطروا الى الا عتراف
بان لباب معقولاتهم رجعت الى ما لو حكي في منام لتعجب منه **قلت** انه ينبغي
للذي يريد ان يخوض في هذه الاشياء ان يعلم ان كثيرا من الامور التي تبينت
في العلوم النظرية اذا عرضت على بادي الراي والى ما يعقله الجمهور من ذلك كانت
بالاضافة اليهم شبيها بما يدركه النائم في نومه كما قال وان كثيرا من هذه ليس
يلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقنعون بها
في امثال هذه المعاني بل لا سبيل له ان يقنع بها الا من اتباع وانما سبيلها ان يحصل
بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين **مثال** ذلك انه لو قيل للجمهور
ولمن هو ارفع رتبة في الكلام منهم ان الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم هي نحو
من مائة وسبعين ضعفا من الارض لقالوا هذا من المستحيل ولكان من تخيل
ذلك عندهم كالنائم ولعسر علينا اقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق
بها من قرب زمان يسير بل لا سبيل ان يحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان
لمن سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا في مطالب الامور الهندسية و
بالجملة في الامور التعاليمية فاحرى ان يكون ذلك موجودا في العلوم الالاهية
اعني ما اذا صرح به للجمهور كان شنيعا وقبيحا في بادي الراي وشبيها بالاحلام

اذ ليس

اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتبنا في من قبلها
الاقناع فيها للعقل الذي في بادي الراي اعني عقل الجمهور فانه يشبه ان يكون ما
يظهر باطلا للعقل هو عنده من قبيل المستحيل في اول امره وليس يعرض هذا في
الامور العلمية بل وفي العملية ولذلك لو قدرنا ان صناعة من الصنائع قد درست
ثم توهم وجودها لكان في بادي الراي من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس
ان هذه الصنائع هي من مدارك ليست بانسانية فبعضهم ينسبها الى الجن
وبعضهم ينسبها الى الانبياء حتى لقد زعم ابن حزم ان اقوى الادلة على وجود
النبوة هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا هكذا فينبغي لمن اثر طلب الحق
اذا وجد قولا شنيعا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة الا يعتقد ان ذلك
القول باطل وان يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له انه يوقف منها عليه
ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الامر
المتعلم **واذا** كان هذا موجودا في غير العلوم الالاهية فهذا المعنى في العلوم الالاهية
احرى ان يكون موجودا لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادي الراي واذا كان
هذا هكذا فينبغي ان يعلم انه ليس يمكن ان يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما وقعت
في سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم ولذلك لجا
اكثر الناظرين في هذا العلم الى ان هذا كله من باب التكييف في الجواهر التي لا تكيفه
العقول لانه لو كيفته لكان العقل الازلي والكائن الفاسد واحدا **واذا** كان هذا
هكذا فالتقرب اخذ الحق ممن تكلم في هذه الاشياء الكلام العام ويجادل فيها بغير علم
ولذلك يظن ان الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم ولذلك يقول ابو حامد
ان علومهم الالاهية هي ظنية ولكن على كل حال فنحن نروم ان نبين من امور محمودة
ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم تكن تستخبر ذلك الا لان
هذا الرجل اوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم وابطل على الناس الوصول الى
سعادتهم بالاعمال الفاضلة فالله سائله وحسيبه
الامور التي حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدا الاول وسائر
الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة
في ذلك ونبين ايضا الطرق التي حركت المتكلمين من اهل الاسلام الى ما حركتهم اليه
من الاعتقاد في المبدا الاول وفي سائر الموجودات والشكوك الداخلة عليهم في ذلك

ومقدار ما انتهت اليه حكمتهم ليكون ذلك مما يذكر من احب الوقوف على الحق
ويحرص على النظر في علوم الفريقين ويعمل في هذا كلا على ما وفقه الله اليه فنقول
فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين الى قول من
يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة وذلك انهم
وجدوا الاشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين متغيرة وغير متغيرة ووجدوا
جميع هذه يكون المتكون منها متكونا بشيء سموه صورة وهو الذي هو به يكون
وذكر لهم انهم الفوا كل ما يتكون ها هنا انما يتكون من موجود غيره فسموه هذا مادة
ووجدوه ايضا يتكون عن شيء سموه فاعلا ومن اجل شيء سموه ايضا غاية فاثبتوا
اسبابا اربعة ووجدوا الشيء الذي يتكون به المتكون اعني صورة المتكون و
الشيء الذي عنه يتكون وهو الفاعل القريب له واحدا اما بالنوع واما بالجنس
اما بالنوع فمثل ان الانسان يولد انسانا والفرس فرسا واما بالجنس فمثل تولد
البغل عن الفرس والحمار ولما كانت الاسباب لا تمر عندهم الى غير نهاية ادخلوا
اسبابا فاعلا اولا باقيا فمنهم من قال هذا السبب الذي بهذه الصفة هو الاجرام
السموية ومنهم من جعل مبدأ مفارقا مع الاجرام السماوية ومنهم من قال
جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول ومنهم من جعله دونه واكتفوا في تكون
الاجرام بالسموات ومبادئ الاجرام السماوية لانه وجب عندهم ايضا ان يجعلوا
لها ايضا سببا فاعلا **واما** ما دون الاجرام السماوية من الامور المتكونة البسيطة ح
بعضها بعضا المتنفسة فوجب ان يدخلوا من اجل النفس مبدأ آخر وهو معطي النفس
ومعطي الصورة والحركة التي تظهر في الموجودات وهو الذي تسميه جالينوس
القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ مفارق فبعض
جعله عقلا وبعض جعله نفسا وبعض جعله الجرم السماوي وبعض جعله الاول
وسمى جالينوس هذه القوة الخالق وشك هل هي الاله او غيره هذا في الحيوان
والنبات والمتناسل **واما** في غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير متناسل
فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذه المبدأ اكثر فهذا مقدار ما انتهى
اليه فحصهم عن الموجودات التي دون السما وفحصوا ايضا عن السموات
بعد ما اتفقوا انها مبادئ الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية
هي مبادئ الاجرام المحسوسة للتغير التي ها هنا ومبادئ الانواع اما خروة ولما

هي مبدأ مفارق ولما فحصوا عن الاجرام السموية ظهر لهم انها غير متكونة بالمعنى
الذي به هذه الاشياء كائنة فاسدة اعني ما دون الاجرام السماوية وذلك
ان المتكون بما هو متكون يظهر من امره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه
لا يتم تكونه الا من موجود وذلك ان المتكون منها انما يتكون من شيء عن شيء وفي شيء
وفي مكان وزمان والفوا الاجرام السماوية شرطا في تكونها من قبل انها اسباب
فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السموية متكونة مثل هذا التكون لكانت هنا
اجسام اقدم منها هي شرط في تكونها حتى يكون هي جزءا من عالم آخر فيكون ثم هنا
اجسام سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت ايضا تلك متكونة لزم ان يكون قبلها
اجسام سماوية اخر ويمر ذلك الى غير نهاية فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر وبانحا
كثيرة هذا القول مما ان الاجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه
متكونة وفاسدة لان المتكون ليس حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا الكلام
ان هذه ايضا اعني الاجرام السماوية لها مبادئ تتحرك بها وعنها ولما فحصوا
عن مبادئ هذه ظهر لهم انه يجب ان يكون مباديها المحركة لها موجودات ليست باجسام
ولا قوى في اجسام اما كون مباديها ليست باجسام فلانها مبادئ اول للاجسام
المحيط بالعالم واما كونها ليست قوى في اجسام فلان الاجسام شرط في وجودها كالحال
في المبادئ المركبة ها هنا للحيوان فلان كل قوة في جسم عندهم هي متناهية اذ كانت
منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه الصفة فهو كائن فاسد اعني مركبا من
هيولى وصورة والهيولى شرط في وجود الصورة وايضا لو كانت مباديها على نحو
مبادئ هذه لكانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى اجرام آخر اقدم
منها ولما تقرر عندهم وجود مبادئ بهذه الصفة اعني ليست اجساما ولا قوى
في جسم وكان قد تقرر لهم من امر العقل الانساني ان للصورة وجودين وجود
معقول اذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس اذا كانت في هيولى **مثال ذلك**
الحجر له صورة جمادية وهي في الهيولى خارج النفس وصورة هي ادراكه وعقله
وهي المجردة من الهيولى في النفس وجب عندهم ان تكون هذه الموجودات
المفارقات باطلاق عقولا محضة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق بنحو
فما هو مفارق باطلاق احرى ان يكون عقلا وكذلك وجب عندهم ان يكون
ما يعقله هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي

في العالم كالحال في العقل الانساني اذ كان العقل ليس شيئا غير ادراك صور الموجودات
من حيث هي في غير هيولى فصح عندهم من قبل هذا ان للموجودات وجودين وجود
محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول هي نسبة
المصنوعات من علوم الصانع واعتقد والمكان هذا ان الاجرام السماوية
عاقلة لهذه المبادي وان تدبيرها لما تحتها من الموجودات انما هو من قبل انها
ذوات نفوس ولما قايسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانساني
راوا ان هذه العقول اشرف من العقل الانساني وان كانت تشترك مع العقل
الانساني في ان معقولاتها هي صور الموجودات ونظامها كما ان العقل الانساني
انما هو ما تدركه من صور الموجودات ونظامها لكن الفرق بينهما ان صور الموجودات
هي علة للعقل الانساني اذ كان يستكمل بها على وجهة ما يستكمل الشي الموجود
بصورته واما معقولاتها هي العلة في صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب
في الموجودات انما هو شي تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة
واما الترتيب الذي في العقل الذي فينا فانما هو تابع لما يدركه من ترتيب
الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصا جدا لان كثيرا من النظام والترتيب الذي
في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا فاذا كان ذلك كذلك فلصور الموجودات
المحسوسة مراتب في الوجود اخسها وجودها في المواد ثم وجودها في العقل الانساني
اشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقول المفارقة اشرف من وجودها
في العقل الانساني ثم لها ايضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود
بحسب تفاضل تلك العقول في انفسها ولما نظروا ايضا الى الجرم السماوي
وراوه في الحقيقة جسما واحدا اشبه بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية اشبهته
بحركة الحيوان الكلية وهي نقلته بجميع جسمه وهذه الحركة هي الحركة اليومية
وراوا ان سائر الاجرام السماوية حركاتها الجزئية شبيهة باعضاء الحيوان الواحد
الجزئية وحركاتها الجزئية فاعتقد والمكان ارتباط هذه الاجسام بعضها ببعض
ورجوعها الى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونها على فعل واحد وهو العالم
بأسره انها ترجع الى مبدا واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تروم مصنوعا
واحدا فانها ترجع الى مبدا واحد الى صناعة واحدة رئيسة فاعتقد والمكان
هذا ان تلك المبادي المفارقة ترجع الى مبدا واحد مفارق وهو السبب في جميعها

وان الصورة التي في هذا المبدا والنظام والترتيب الذي فيه هو افضل
الموجودات التي للصورة والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات
وان هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظامات والترتيبات التي فيما
دونه وان العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول
عندهم لا يعقل الا ذاته وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بافضل
وجود وافضل ترتيب وافضل نظام وما دونه فيجوهر انما هو بحسب ما
يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضلها
انما هو في تفاضلها في هذا اعني ولزم على هذا عندهم الا يكون الاقل شرفا يعقل
من الاشرف ما يعقل الاشرف من نفسه ولا الاشرف يعقل ما يعقل الاقل
شرفا من ذاته اعني ان يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة
واحدة لانه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين ولم يكونا متعددين في من
الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه انما يعقل الاول
ولا يعقل ما دونه لانه معلول وهو عقل لما دا المعلول علة واعتقدوا
ان ما يعقل الاول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من
العقول التي دونه فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل يعني
تحليقها ومنه ما هو علة لذاته وهو العقل الانساني بجملته فعلى هذا ينبغي ان نفهم
مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء والاشيا التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد
في العالم فاذا تؤملت فليست باقل اقناعا من الاشيا التي حركت المتكلمين
من اهل هذه الملة اعني المعتزلة اولا والاشعرية ثانيا الى ان اعتقدوا في
المبدا الاول ما اعتقدته اعني انهم اعتقدوا ان ها هنا ذاتا غير جسمانية ولا
في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة الا ان الاشعرية دون
المعتزلة اعتقدوا ان هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة
والعالمة لها بعلم غير متناه اذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العلل
التي ها هنا وان هذه الذات الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة
المتكلمة موجودة في كل شي وفي كل شي اعني متصلة به اتصال وجود وهذا الوضع
يظن به انه تلحقه شناعات وذلك ان ما هذا صفته من الموجودات فهو ضرورة
من جنس النفس لان النفس هي ذات ليست بجسم حية عالمة قادرة مريدة سميعة

بصيرة متكلمة فهؤلاء وضعوا مبداء الموجودات نفسا كلية مفارقة للمادة من
حيث لم يشعروا وسنذكر الشكوك التي يلزم هذا الموضع واظهرها على القول بالصفات
ان يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب قديم وهو خلاف ما نضعه
الاشعرية من ان كل تركيب محدث لانه عرض وكل عرض عندهم محدث ووضعوا ايضا
في جميع الموجودات افعالا اجابية ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها
طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود فممكن ان يكون بخلاف ما هو عليه وهذا
يلزمهم في العقل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها المطبوعات
نظاما وترتيبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكيما والذي اقنعهم في ان في
الكل مثل هذا المبداء هو انهم شبهوا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية فقالوا
كل فعل مما هو فعل فهو صادر عن فاعل مريد قادر حي عالم وان طبيعة الفعل
مما هو فعل تقتضي هذا واقنعهم في هذا بان قالوا ما سوى الحي فهو جماد وميت
والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الحي لا يصدر عنه فعل فجحدوا الافعال الصادرة
عن الامور الطبيعية ونفوا مع ذلك ان يكون للاشياء الحية التي في الشاهد افعال
وقالوا ان هذه الافعال تظهر مقترنة بالحي في الشاهد افعال وانما فاعلها الحي الذي
في الغائب فلزمهم الا يكون في الشاهد حياة لان الحياة انما ثبتت للشاهد من
افعاله وايضا فمن اين ليت شعري حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطريق التي
سلكوها في اثبات هذا الصانع هو انهم وضعوا ان المحدث له محدث وان هذا الى
غير نهاية فليس هو الامر ضرورة الى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يبين من هذا
ان القديم ليس هو جسما فلذلك يحتاج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قديما
فتلحقهم شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك بيانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن ان يقال
ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شيء من الاعراض التي استدللتم منها على ان السموات
محدثة لا من الدورات ولا من غير ذلك مع انكم تضعونه مركبا قديما وايضا وضعوا
ان الجسم السماوي مكون وصنعوا على غير الصفة التي تفهم من الكون في الشاهد
وهو ان يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لا في كليته فانه
يستحيل ان يوجد جسم يتكون من لا جسم ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد
وذلك ان الفاعل الذي في الشاهد انما فعله ان يغير الموجود من صفة الى صفة لا ان
يغير العدم الى الوجود بل يحوله اعني الموجود الى الصورة والصورة النفسية التي

بها ذلك الشيء من موجود ما الى موجود ما يخالف له بالجوهر والحد والاسم
والفعل كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة ولذلك
في قرار مكين الاية كان القدماء يرون ان الموجود باطلاق لا يتكون و
لا يفسد فلذلك اذا تعلم لهم ان السموات محدثة لم يقدروا ان يبينوا انها
اول المحدثات وهو ظاهر في الكتاب العزيز في غير ما اية مثل قوله تعالى
او لم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الاية وقوله سبحانه
وكان عرشه على الماء وقوله سبحانه ثم استوى الى السماء وهي دخان الاية
واما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ان اعتقدوا
ان له مادة او يفعله بجملته ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدونه في الجوهر
الذي لا يتجزى وان كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفاعل انما يغير العدم الى
الوجود عند الكون اعني كون الجوهر الغير منقسم الذي هو عندهم سطقس
الاجسام او يغير الوجود الى العدم عند الفساد اعني عند فساد الجوهر
الذي لا يتجزى ومعلوم انه لا ينقلب الضد الى ضده فانه لا يعود نفس العدم وجودا
ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعدوم هو الذي يعود موجودا والحار
باردا والبارد حارا ولذلك قالت المعتزلة ان العدم ذات ما الا انهم جعلوا
هذه الذات متعرية من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل التي
ظنوا من قبلها انه يلزم عنها انه لا يكون شيء من شيء هي اقاويل غير صحيحة
واقنعها انهم قالوا لو كان شيء عن شيء لمر الامر الى غير نهاية والجواب
ان هذا انما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه يوجب ما لا نهاية له بالفعل
واما دورا فليس يمتنع مثل ان يكون من الهواء نار ومن النار هواء الى غير نهاية
والموضوع ازليا فان معتمدهم في حدوث الكل هو ان ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
واحد ما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة
هو انهم لم يطردوا الحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث
على انه حادث من شيء لا من لا شيء وهم يضعون ان الكل حادث من لا شيء
وايضا فان هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى
ليس يخلو عن الجسمية والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة والمقدمة القائلة

ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث ليست صحيحة الا ما لا يخلو عن حوادث واحد
بعينه واما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها اول فمن اين يلزم ان
يكون الموضوع لها حادثا ولذلك لما شعر بهذا المتكلمون من الاشعرية اضافوا
الى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو انه لا يمكن ان توجد حوادث لا نهاية لها
اى لا اول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة فهذه ونحوها
هي الشناعات التي تلزم وضع هولاء وهي اكثر كثيرا من الشناعة التي تلزم
الفلاسفة ووضعهم ايضا ان الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدا الاول هو
فاعل لجميع ما في العالم من غير واسطة وذلك ان بهذا الوضع خالف ما يحس
من فعل الاشياء بعضها في بعض واقوى ما اقنعوا به في هذا المعنى ان الفاعل
لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو
فاعل من جهة ما هو مفعول والمحرك يحرك من جهة ما هو متحرك وليس الامر كذلك
بل الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل لان المعدوم لا يفعل شيا
والذي يلزم عن هذا هو ان ينتهي الفاعلات المفعولة الى فاعل غير مفعول اصلا
لا ان ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم وايضا فان الذي يلزم شنعتهم
من المحال اكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي فروا منها حذارا والا شنعتهم وذلك انه ان
كان مبدا الموجودات ذاتا ذات حياة وعلم وقدرة وارادة وكانت هذه الصفات
زايدة على الذات غير جسمانية فليس بين النفس وهذا الموجود فرق الا ان النفس
هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة
مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضرورة محتاج الى مركب اذ ليس يمكن
ان يوجد شيء مركب من ذاته كما انه ليس يمكن ان يوجد متكون من ذاته لان التكوين الذي
هو فعل المكون ليس هو شيا غير تركيب المتكون والمكون ليس شيا غير المركب وبالجملة
فكما ان لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في وجود
المركب ولا يمكن ان يكون الشيء هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم ان يكون الشيء
علة لنفسه ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدا الاول
راجعة الى الذات لا زايدة عليها على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير
من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحدا وازليا وغير ذلك اقرب الى
الحق من الاشعرية ومذهب الفلاسفة في المبدا الاول هو قريب والشناعات

التي تلزم الفريقين اما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاها ابو حامد وقد تقدم
الجواب عن بعضها وسياتي بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد
اشرنا نحن في هذا الكلام الى اعيانها ولنرجع الى تمييز مرتبة قول قول من الاقاويل
التي يعنو بها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقناع ومقدار ما يفيد من التصديق
على ما شرطنا وانما اضطررنا الى ذكر الاقاويل المجموعة التي حركت الفلاسفة الى تلك
الاعتقادات في مبادى الكل لان منها يتاتى جوابهم لخصومهم فيما يلزمونهم من
الشناعات وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان
يقام بحجتهم في ذلك وينا[ب] عنهم اذ لهم ان يحتجوا بها ومن العدل كما يقول
الحكيم ان ياتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما ياتي لنفسه اعني ان يجهد نفسه في
طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي
يقبله لنفسه نقول اما ما شنعوا به من ان المبدا الاول اذا كان لا يعقل
الا ذاته فهو جاهل بجميع ما خلق فانما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته
شيا هو غير الموجودات بالاطلاق وانما الذي يضعونه ان الذي يعقله من ذاته
هو الموجودات باشرف وجود وانه العقل الذي هو علة للموجودات لا انه يعقل
الموجودات من جهة انها علة لعقله كالحال في العقل منا فمعنى قولهم انه لا يعقل
ما دونه من الموجودات اي انه لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها بل بالجهة التي
لا يعقلها موجود سواه سبحانه لانه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو
لشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك وهذه هي الصفة المختصة به سبحانه وتعالى ولذلك
ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه سوى الصفات السبع التي اثبتوها
له ولذلك لا يجوز في علمه ان يوصف بانه كلي ولا جزئي لان الكلي والجزئي معلولان
عن الموجودات وكلا العلمين كائن فاسد وسنبين هذا اكثر عند التكلم على علم
الجزئيات اولا يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة وسنبين انها
مسئلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين
ضروريين احدهما ان الله لو عقل الموجودات على انها علة لعلمه للزم ان يكون
عقله كاينا فاسدا وان يستكمل الاشرف بالاخس ولو كانت ذاته غير معقولات
الاشياء ونظامها لكان هاهنا عقل آخر ليس هو مدركا صور الموجودات
على ما هي عليه من الترتيب والانتظام واذا كان هذان الوجهان مستحيلين

لزم ان يكون ما تعقله ذاته من الموجودات وجودا اشرف من الموجود الذى
صارت به موجودة وان سلم ان الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب
فى الوجود بعضها يظهر من امر اللون فيحصل له مراتب فى الوجود بعضها اشرف من
بعض وذلك ان اخس مراتبه هو وجوده فى الهيولى وله وجود اشرف
من هذا وهو وجوده فى البصر وذلك ان هذا الوجود هو وجود اللون مدرك
ذاته والذى له فى الهيولى هو وجود جمادى غير مدرك لذاته وقد تبين ايضا
فى علم النفس ان اللون وجود ايضا فى القوة الخيالية وانه اشرف من وجوده
فى القوة الباصرة وكذلك تبين ان له فى القوة الذاكرة وجودا اشرف من وجوده
فى القوة الخيالية وله فى العقل وجود اشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك
يعتقد ان له فى ذات العلم الاول وجودا اشرف من جميع وجوداته وهو الوجود
الذى لا يمكن ان يوجد وجود اشرف منه واما ما حكاه عن الفلاسفة فى ترتيب
فيضان المبادى المفارقة عنه وفى عدد ما يفيض عن مبدا مبدا من تلك المبادى
فشى لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لا يلفى التحديد الذى ذكر
فى كتب القدماء واما كون جميع المبادى المفارقة فايضة عن المبدا الاول
وان بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم باسره واحدا وبها ارتبطت
جميع اجزائه حتى صار الكل يؤم فعلا واحدا كالحال فى بدن الحيوان الواحد المختلف
القوى والاعضاء والافعال فانه انما صار عند العلماء واحدا وموجودا بقوة
واحدة فيه فاضت عن الاول فامر اجمعوا عليه لان السماء عندهم باسرها هى
بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التى لجميعها هى كالحركة الكلية فى المكان للحيوان
والحركات التى لاجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى لاعضاء الحيوان وقد
قام عندهم البرهان على ان فى الحيوان قوة واحدة بها صار واحدا وبها صارت جميع
القوى التى فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة
بالقوة الفايضة عن المبدا الاول ولولا ذلك لافترقت اجزاؤه ولم تبق
طرفة عين فان كان واجبا ان يكون فى الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية
سارية فى جميع اجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والاجسام
واحدة حتى قيل فى الاجسام الموجودة فيه انها جسم واحد وقيل فى القوى الموجودة
فيه انها قوة واحدة وكانت نسبة اجزاء الموجودات من العالم كله نسبة اجزاء

بها ارتبطت جميع القوى الروحانية الجسمانية وهى سارية فى الكل سريانا واحدا صح

الحيوان الواحد فبالاضطرار ان يكون حالها فى اجزائه الحيوانية وفى قواها المحركة
النفسانية والعقلية هذه الحال اعنى ان فيها قوة واحدة روحانية ولولا ذلك
لما كان ها هنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول ان الله خالق كل شى وممسكه
وحافظه كما قال تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا الاية وليس
يلزم من سريان القوة الواحدة فى اشيا كثيرة ان يكون فى تلك القوة كثرة كما ظن
من قال ان المبدا الواحد انما فاض عنه اولا واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة
فان هذا انما يظن به انه لازم اذا شبه الفاعل الذى فى غير هيولى بالفاعل الذى
فى الهيولى ولذلك ان قيل اسم الفاعل على الذى فى غير هيولى والذى فى الهيولى
باشتراك الاسم فبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد وايضا فان وجود سائر
المبادى المفارقة انما هو فيما يتصور منه وليس يمتنع ان يكون وهو شى واحد بعينه
يتصور منه اشيا كثيرة تصورات مختلفة كما انه ليس يمتنع فى الكثرة ان تتصور
تصورا واحدا وقد نجد الاجرام السماوية كلها فى حركتها اليومية تتصور هى وفلك
الكواكب الثابتة تصورا واحدا بعينه فانها تتحرك باجمعها فى هذه الحركة عن محركها
وهو محرك فلك الكواكب الثابتة ونجد لها ايضا حركات تخصها مختلفة فوجب ان
يكون حركاتها عن محركين مختلفين من جهة متحدين من جهة وهو من جهة ارتباط
حركاتهم بحركة الفلك الاول فانه كما انه لو توهم متوهم ان العضو المشترك لاعضاء
الحيوان او القوة المشتركة قد ارتفع لارتفعت جميع اعضاء ذلك الحيوان وجميع
قواه كذلك الامر فى الفلك فى اجزائه وفى قواها المحركة وبالجملة فى مبادى العالم واجزائه
مع المبدا الاول وبعضها مع بعض والعالم اشبه شى عندهم بالمدينة الواحدة
وذلك انه كما ان المدينة تتقوم برئيس واحد ورياسات كثيرة تحت الرئيس
الاول كذلك الامر عندهم فى العالم وذلك انه كما ان ساير الرياسات التى فى
المدينة انما ارتبطت بالرئيس الاول من جهة ان الرئيس الاول هو الموقف
لواحدة واحدة من تلك الرياسات على الغايات التى من اجلها كانت تلك الرياسات
وعلى ترتيب الافعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الامر فى الرياسة الاولى
التى فى العالم مع ساير الرياسات وتبين عندهم ان الذى يعطى الغاية فى الموجودات
المفارقة للمادة هو الذى يعطى الوجود لان الصورة والغاية هى واحدة فى هذا
النوع من الموجودات فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو الذى يعطى الصورة
والذى يعطى الصورة

هو الفاعل الذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر ان المبداء
الاول هو مبداء لجميع هذه المبادي فانه فاعل وصورة وغاية واما حاله من
الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يعطيها الوحدانية صار مبدا لها كلها على انه
فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه وهي الحركة
التي تطلب بها غاياتها التي من اجلها خلقت وذلك اما لجميع الموجودات فبالطبع
واما للانسان فبالارادة ولذلك كان مكلفا من بين ساير الموجودات وهو معنى من
بينها وهو معنى قوله تع انا عرضنا الامانة على السموات والارض الاية وانما عرض للقوم
ان يقولوا ان هذه الرياسات التي في العالم وان كان كلها صادرة عن المبدا الاول
ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة عندما السلوك والترقي من العالم
الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء الفلك بعضها من اجل حركات بعض
فنسبوها الى الاول فالاول حتى وصلوا الى الاول باطلاق فلاح لهم نظام آخر فعل
اشتركت فيه جميع الموجودات الشتى الكاوحدا والوقوف على الترتيب الذي ادركه
النظار في الموجودات عند الترقي المعرفة الاول عسير والذي تدرك العقول الانسانية
منه انما هو مجمل لكن الذي حرك القوم الى اعتقدوا انها مرتبة عن المبداء الاول
بحسب ترتيب افلاكها في الموضع هو انهم راوا ان الفلك الاعلى فيما يظهر من امره
انه اشرف مما تحته وان ساير الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا المكان هذا ما حكى
عنهم من الترتيب بحسب المكان ولقائل ان يقول لعل الترتيب الذي في هذه انما هو
من اجل الفعل لا من اجل الترتيب في المكان **وذلك** انه لما كان يظهر ان افعال
هذه الكواكب اعني السيارة وحركاتها من اجل حركة الشمس فلعل المحركين لها انما يتقدمون
في تحريكاتهم بحركة الشمس وتحرك الشمس عن الاول فلذلك ليس يلفى في هذا المطلب
مقدمات يقينية بل من جهة الاولى والاخلق واذ تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا بسبيله
الجواب الثاني قال ابو حامد ان من ذهب الى ان الاول لا يعقل
الا نفسه انما خاف من لزوم الكثرة اذ لو قال فيه يعقل غيره للزم ان يكون
في عقله كثرة وغيره غير عقل نفسه وعقل غيره وهذا لازم في المعلول الاول فينبغي الا
الا يعقل الا نفسه لانه لو عقل الاول او غيره لكان ذلك غير ذاته ولافتقر الى علة
هي غير علة ذاته ولا علة الا علة ذاته التي هي المبداء الاول فينبغي الا يعلم الا
ذاته وتبطل الكثرة التي نشات من هذا الوجه فان قيل لما وجد واعقل ذاته

لزمه ان يعقل المبداء قلنا لزمه ذلك لعلة او لغير علة فان كان لعلة فلا علة
الا المبداء الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد صدر وهو
ذات المعلول فالثاني كيف يصدر منه وان لزم لغير علة فليلزم وجود الاول موجودات
بلا علة كثيرة ولتلزم منها الكثرة فان لم يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود
لا يكون الا واحدا والزايد على الواحد ممكن والممكن يفتقر الى علة فهذا اللزوم في حق
المعلول ان كان واجب الوجود لذاته فقد بطل قولهم ان واجب الوجود واحد
وان كان ممكنا فلابد من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة المعلول
الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول اما كون المعلول
عالما بعلته فليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون العلة عالمة بالمعلول ليس
ضروريا في وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلوم اظهر من لزوم العلة بالعلة
فبان ان الكثرة الحاصلة من علمه محال فانه لا مبداء له وليس هو من ضرورة
وجود ذات المعلول وهذا ايضا لا مخرج عنه **قلت** هذه حجة من يوجب ان
يكون الاول يعقل ما هو له علة لانه يقول انه لما يعقل من ذاته انه مبداء فقد عقل ذاته
عقلا ناقصا واما اعتراض ابي حامد على هذا فمعناه ان كان عقل ما هو له مبداء
فلا يخلو ان يكون ذلك لعلة او لغير علة فان كان لعلة لزم ان يكون للاول علة ولا علة
للاول وان كان لغير علة وجب ان يلزم عنه كثرة وان لم يلزمها فان لزمت عنه كثرة
لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذي يصدر عنه اكثر
من واحد هو ممكن الوجود والممكن الوجود مفتقر الى علة فقد بطل قولهم ان يكون
الاول واجب الوجود وان يعلم معلوله **قال** واذا كان كون المعلول عالما
بالعلة ليس من ضرورة وجوده فاحرى الا يكون من ضرورة كون العلة ان يكون
عارفة معلولها **قلت** هذا الكلام سفسطاني فانه اذا فرضنا العلة عقلا
ويعقل معلوله فانه ليس يلزم عن ذلك ان يكون ذلك لعلة زايدة على ذاته بل لنفس
ذاته اذ كان صدور المعلول عنه شيا تابعا لذاته ولا ان كان صدور المعلول
عنه شيا تابعا لذاته يلزم ان يكون يصدر عنه كثرة لان ذلك على اصلهم راجع لذاته
ان كانت ذاته واحدة صدر عنها واحد وان كانت كثيرة صدر عنها كثير
وما وضع في هذا القول من ان كل معلول له فهو ممكن الوجود فان هذا انما
هو صادق في المعلول المركب فليس يمكن ان يوجد مركب هو ازلي فكل ممكن الوجود

عند الفلاسفة فهو محدث وهذا شيء قد صرح به ارسطاطاليس في غير ما موضع من كتبه
وسنبين هذا من قولنا بعد بيانا اكثر عند التكلم في واجب الوجود واما الذي يسميه
ابن سينا ممكن الوجود فهو والممكن الوجود مقول باشتراك الاسم ولذلك ليس كونه
محتاجا الى الفاعل ظاهرا من الجهة التي منها ظهر حاجة الممكن الاعتراض الثالث
قال ابو حامد وهو ان عقل المعلول الاول ذاته نفس عين ذاته او غيره فان كان
كذلك في المبداء الاول ويلزم منه كثرة وان كان ليس غيره فاذا ليس عنده
تربيع ولا تثليث بزعمهم فانه عقله ذاته وعقله نفسه وعقله مبداه وانه ممكن الوجود
وان كان عينه فاذا فيه تربيع وتثليث بزعمهم فانه يعقل ذاته ويعقل مبداه وانه ممكن
الوجود بذاته وكان يمكن ان يزاد انه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وبهذا يظهر
تعمق هولاء في الهوس قلت الكلام ههنا في العقول هو في موضعين احدهما
فيما يعقل وما لا يعقل وهي مسئلة خاض فيها القدماء واما الكلام فيما صدر عنها
فانفرد ابن سينا بالقول الذي حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرد هو لهذا عليهم
فتوهم انه رد على جميعهم وهذا كما قال تعمق ممن قال في الهوس وليس هذا القول
لاحد من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه برهان الا ما ظنوا من ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد كالحال
في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل المعلول عندهم
الا ما يعقل من مبدئه ولا ههنا شيئان احدهما ذات والاخر معنى زائدا على الذات
لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا والبسيط لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول
ان العلة الاولى وجودها بذاتها اعني في الصورة المفارقة والعلة الثانية
وجودها بالاضافة الى العلة الاولى لان كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو
معنى زائدا عليها كالحال في المعلولات الهيولانية مثال ذلك ان اللون هو شيء
موجود بذاته في الجسم وكونه علة للبصر هو من حيث هو مضاف والبصر ليس له وجود
الا في معنى الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف
ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للمواد ولذلك كانت الصور
الجسمية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس الاعتراض الرابع انه يقال
التثليث لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم من معنى واحد
من ذات المبدا وفيه تركيب من ثلاثة اوجه احدها انه مركب من صورة وهيولى وهكذا

كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبداء اذ الصورة تخالف الهيولى وليست
كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة للاخرى حتى يكون احدهما بواسطة الاخرى
من غير علة اخرى زائدة عليها قلت الذي يقوله ان الجسم السماوي هو عندهم مركب
من مادة وصورة ونفس يجب ان يكون في العقل الذي صدر عنه اربعة معان
معنى تصدر عنه الصورة وهو معنى تصدر عنه الهيولى اذ ليس احد هذين علة مستقلة
للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدرت عنه
النفس ومعنى صدر عنه المحرك للفلك كما فيكون فيه تربيع ضرورة والقول بان الجسم
السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الاجسام هو شيء غلط فيه ابن سينا
على الثابتين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم ولذلك
قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة على المتقابلات ولو كان كما قال
ابن سينا لكان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا لكان التربيع لازما لمن يقول ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها
اسباب لبعض وكونها اسباب للاجرام السماوية ولما دونها وكون السبب الاول
سببا لجميعها هو غير هذا كله الوجه الثاني قال ابو حامد ان الجرم الاقصى على
حد مخصوص في الكبر واختصاصه بذلك القدر من بين سائر الافلاك زائد على وجود
ذاته اذ كان في ذاته ممكنا ان يكون اصغر منه او اكبر فلا بد له من مخصص بذلك المقدار
زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل فانه وجود محض لا يختص
بمقدار مقابل لسائر المقادير فيجوز ان يقال لا يحتاج الا الى علة بسيطة قلت
معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان الجسم الفلكي هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط
اعني انه جسم ذو كمية ففيه اذا معنيان احدهما يعطي الجسمية الجوهرية والاخر الكمية
المحدودة فيجب ان يكون في ذلك الفعل الذي صدر عنه جسم الفلك اكثر من معنى
واحد فلا يكون العلة الثالثة مثلثة بل مربعة وهذا كله وضع فاسد فان الفلاسفة
لا يعتقدون ان الجسم باسره يصدر عن مفارق فان صدر عندهم فانما يصدر الصورة
الجوهرية ومقادير اجزائها عندهم تابعة للصور لكن هذا كله عندهم في الصورة
الهيولانية والاجرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر
ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبدا مفارق خارج عن اصولهم وبعيد
جدا والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدة ليس يفعل الصورة
ولا الهيولى

وانما الهيولى والصورة المركب منهما جميعا اعني المركب من الهيولى والصورة لانه يفعل من
لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شيء لا من شيء وهذا كله
ليس رايا للفلاسفة فلا معنى لرده على انه راي الفلاسفة **قال** ابو حامد
مجيبا عن الفلاسفة فان قيل سببه انه لو كان اكبر منه لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام
الكلي ولو كان اصغر منه لم يصلح للنظام المقصود **قلت** يريد بهذا القول
ان الفلاسفة ليس يريدون ان جرم الفلك مثلا جائز ان يكون اكبر او اصغر مما
هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان
تحركه لما ههنا تحركا طبيعيا بل كان اما زايدا على هذا التحرك واما ناقصا و
كلاهما يقتضي فساد الموجودات ههنا لان الاكبر كان يكون فضلا كما قال ابو حامد
بل الاكبر والاصغر كلاهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهما **قال** ابو حامد
رادا على الفلاسفة فنقول وتعيين جهة النظام هل هو كاف في وجود ما فيه
النظام ام يفتقر الى علة موجبة فان كان كافيا فقد استغنيتم عن وضع العلل
فاحكموا بان يكون النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه الموجودات بلا علة
زايدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة فذلك ايضا لا يكفي للاختصاص بالمقادير
بل يحتاج ايضا الى علة التركيب **قلت** حاصل هذا القول انه يلزمهم في الجسم
اشياء كثيرة ليس يمكن ان يصدر عن فاعل واحد الا ان يقولوا ان الفاعل الواحد
يصدر عنه افعال كثيرة او يعتقدوا ان كثيرا من لواحق الجسم تلزم من صورة الجسم
وصورة الجسم عن الفاعل وعلى هذا الراي فليس تصدر الاعراض التابعة للجسم المتكون
عن الفاعل صدورا اوليا بل بتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائغ
على اصول الفلاسفة لا على اصول المتكلمين واظن ان المعتزلة ترى ان ههنا
اشياء لا تصدر عن الفاعل للشيء صدورا اوليا كما تراه الفلاسفة **واما نحن**
فقد تقدم من قولنا كيف الواحد سبب لوجود النظام ووجود الاشياء الحاملة
للنظام فلا معنى لاعادة ذلك **الوجه الثالث قال** ابو حامد هو ان الفلك الاقصى
انقسم الى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزاء
المنطقة يختلف وضعها فلا يخلو اما ان يكون جميع اجزاء الفلك الاقصى متشابها فلم لزم
تعيين نقطتين من بين ساير النقط لكونهما قطبين او اجزاؤه مختلفة ففي
بعضها خواص ليس في البعض فما مبدا تلك الاختلافات والجرم الاقصى لم يصدر

الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا بسيطا في الشكل وهو الكرة و
متشابها في المعنى وهو الخلو عن الخواص وهذا ايضا لا محيص عنه **قلت** البسيط
يقال على معنيين احدهما ما ليس مركبا من اجزاء كثيرة وهو مركب من صورة و
مادة وبهذا يقولون في الاجسام الاربعة انها بسيطة والثاني يقال على ما ليس
مولفا من صورة ومادة مغايرة للصورة بالماهية وهي الاجرام السماوية
والبسيط ايضا يقال على ما حد الكل والجزء منه واحد وان كان مركبا من الاسطقسات
الاربعة والبسيط بالمعنى المقول على الاجرام السماوية لا يبعد ان
يوجد اجزاؤه تختلف بالطبع كاليمين والشمال للفلك والاقطاب والكرة
كرة يجب ان يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود به تخالف كرة كرة وليس
يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة ان يكون غير بسيط بل هي بسيطة
من حيث انها غير مركبة من صورة ومادة فيها قوة وغير متشابهة من جهة
ان الجزء القابل لوضع القطبين ليس هو اي جزء اتفق من الكرة بل هو جزء محدود
بالطبع في كرة كرة ولولا ذلك لم يكن للاكر مراكز بالطبع بها تختلف فهي غير متشابهة
في هذا المعنى وليس يلزم من انها لها انها غير متشابهة في هذا المعنى ان يكون مركبة
من اجسام مركبة الطبائع ولا ان يكون الفاعل لها مركبا من قوى كثيرة لان كل
كرة فهي واحدة ولا يصح القول عندهم ايضا بان كل نقطة من اي كرة اتفقت
يمكن ان يكون مركزا وانما يخصصها الفاعل فان هذا انما يصح في الاكر الصناعية
لا في الاكر الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذا ان كل نقطة من الكرة يصلح ان يكون
مركزا وان الفاعل هو الذي يخصصها ان يكون الفاعل كثيرا الا ان يوضع انه ليس في
العالم شيء واحد يصدر عن فاعل واحد لان ما في العالم هو مركب من المقولات
العشر فكان يلزم ان يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر فاعلين وهذا كله
سخافات وهذيانات ادى اليه هذا النظر الذي هو شبيه بالهذيان في العلم الالاهي
والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنعه صانع واحد وان كان توجد فيه
المقولات العشرة فما اكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحدا اذا فهم
ما فهم ابن سينا وابو نصر وابو حامد في المشكاة فانه عول على مذهبهم في المبدا
الاول **قال** ابو حامد فان قيل لعل في المبدا انواعا من الكثرة لازمة لا
من جهة المبدا وانما ظهر لنا منها ثلاثة او اربعة والباقي لم نطلع عليه وعدم
عثورنا

على عينه لا يشككنا في ان مبداء الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر عنه كثير
هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم ان يعتقدوا ان في المعلول الاول كثرة لا
نهاية لها وقد كان يلزمهم ضرورة ان يقال لهم من اين جاءت في المعلول الاول كثرة
وكما يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كذلك يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن الواحد
فقولكم ان الواحد لا يصدر عنه واحد يناقض قولكم ان الذي صدر عن الواحد الاول
فيه كثرة لانه يلزم ان يصدر عن الواحد واحد الا ان يقولوا ان الكثرة التي في المعلول
الاول كل واحد منها اول فيلزمهم ان يكون الاوايل كثيرة والعجب كل العجب كيف خفي هذا
على ابي نصر وابن سينا لانهما اول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا
هذا القول الى الفلاسفة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبداء الثاني انما هي من انه يعقل
من ذاته وما يعقل من غيره لزم عندهم ان يكون ذاته ذات طبيعتين اعني صورتين
فليت شعري ما هي الصادرة عن المبداء الاول واي هي الغير صادرة وكذلك يلزمهم
اذا قالوا فيه انه ممكن من ذاته واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة
ان يكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادتها من واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة
ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو امكن ان تنقلب طبيعة الممكن ضرورية ولذلك ليس
في الطبائع الضرورية امكان اصلا كانت ضرورية بذاتها او بغيرها وهذه كلها
خرافات واقاويل اضعف من اقاويل المتكلمين وهي كلها امور داخلة في الفلسفة
ليست جارية على اصولهم وكلها اقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقناع الخطبي فضلا
عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول ابو حامد في غير ما موضع من كتبه ان علومهم
الالاهية ظنية **قال** ابو حامد قلنا فاذا جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات
كلها على كثرتها وقد بلغت الافا صدرت من المعلول الاول فلا يحتاج ان تقتصر
على جرم الفلك الاقصى ونفسه بل يجوز ان يكون قد صدرت منه جميع النفوس الفلكية
والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسماوية وانواع كثيرة لازمة عنها لم يطلعوا
عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الاول **قلت** هذا اللزوم صحيح وخاصة ان صيروا
الفعل الصادر عن المبداء الاول يعني الوحدانية التي صار بها المعلول الاول موجودا
واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جوزوا الكثرة في المعلول الاول غير محدودة
لم يخل ان يكون اقل من عدد الموجودات او اكثر منه او مساوية لها فان كانت اقل
فيلزم ان يدخلوا ثالثا ويكون شيء بلا علة وان كانت مساوية او اكثر لم يلزمهم لما

ان يدخلوا مبداء ثالثا ولكن لكون الكثرة الواجبة فيه فضلا **قال**
ابو حامد ثم عنه الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد كثرة يقال انها
لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورية في وجود المعلول الاول جاز ان يقدر
ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها لزمت ولا يدرى
عددها وكل ما يتخيل وجودها بلا علة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني
اذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان فما لا يفارقهما في مكان ولا زمان ويجوز
ان يكون موجودا بلا علة لم يختص احدهما بالاضافة اليه **قلت** يقول انه
اذا جاز ان توجد كثرة في المعلول الاول عن غير علة لان العلة الاولى لا يلزم عنها
كثرة جاز تقدير كثرة مع العلة الاولى ويستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول اول
فان كان مستحيلا وجود شيء مع العلة الاولى بلا علة فهو مستحيل ايضا مع العلة الثانية
بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي متحدة في المعنى وليس يفترق واحد منهما من الاخر
بزمان ولا مكان فاذا جاز ان يوجد شيء بلا علة لم يختص احدى العلتين به اعني
الاولى او الثانية بل يكفي في ذلك ان يوجد مع احداهما ويستغنى عن وضع مع
العلة الثانية **قال** ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقد كثرت الاشيا
حتى زادت على الف ويبعد ان تبلغ الكثرة في المعلول الاول الى هذا الحد فلذلك
اكثرنا الوسائط ثم قال رادا على الفلاسفة قلنا قول القائل يبعد هذا رجم
ظن لا يحكم به في المعقولات الا ان يقول انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المراد
بالتفصيل مهما جاوزنا الواحد فاعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول الاول
لا من جهة العلة لازم واحد واثنان وثلاثة فما المحيل الاربعة وخمسة وهكذا الى الالف
والا فمن يتحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مرد وهذا ايضا
قاطع **قلت** لو جاوب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان المعلول الاول فيه كثرة
ولا بد وان كل كثرة انما يكون منها واحد بوحدانية اقتضت ان ترجع الكثرة الى
الواحد وان تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحدا هي معنى بسيط صدرت
عن واحد مفرد بسيط لاستراحوا من هذه اللوازم التي الزمهم ابو حامد وخرجوا
من هذه الشناعات فابو حامد لما ظهر له منها بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة
ولم يجد مجيبا يجاوبه بجواب صحيح سر بذلك وكثر المحالات اللازمة لهم وكل مجر
بالخلا يسر ولو علم انه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به واصل فساد هذا الوضع

قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يجعلوا في ذلك الواحد الصادر كثرة فلزمهم
ان يكون تلك الكثرة عن غير علة ووضعهم تلك الكثرة بحدوثه محتاج الا ادخال
مبدا ثالث ورابع لوجود الموجودات شي وضعي لا يضطر اليه برهان وبالجملة هذا
الوضع غير وضع مبدا اول وثان وذلك انه يقال لم اقتضت العلة الثانية ان يوجد
فيها كثرة من دون العلة الاولى فهذا كله هذيان وخرافات واصل هذا انهم لم
يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطاليس ومذهب من تبعه من
المشائين وقد هو في اخر مقالة اللام بهذا المعنى واخبر ان كل من
كان قبله من القدماء لم يقدروا ان يقولوا في ذلك شيا وعلى هذا الوجه الذي حكيناه
عنهم يكون القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان
الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة ايضا قال ابو حامد ثم نقول هذا
باطل بالمعلول الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه الف ونيف ومايتا كوكب
وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتاثير والنحوسة والسعود فبعضها
على صورة الحمل والثور والاسد وبعضها على صورة الانسان ويختلف تاثيرها
في محل واحد من العالم السفلي في التبريد والتسخين والسعادة والنحوسة
وتختلف مقاديرها في ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا لجاز ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الجسمية فتكفيها علة
واحدة فان كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبايعها دل على اختلافها
فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ويفتقر كل واحد الى علة لصورته وعلة لهيولاه
وعلة لاختصاصه بطبيعة المسخنة او المبردة او السعيدة او النحسة ولاختصاصه
بموضعه ثم لاختصاص خلقها باشكال البهايم المختلفة وهذه الكثرة ان تصور
ان يعقل له تصور في الاول ووقع الاستغناء قلت هذا الشك قد فرغ
منه وهو من معنى ما كثرته في هذا الباب واذا وجب الجواب الذي ذكرناه
عنهم لم يلزم شي من هذه المحالات واما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد
البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد ولا واحد بالعدد من جهة وكثرة
من جهة وان الوحدانية هنا هي علة وجود الكثرة فلن ينفك من هذه الشكوك
ابدا وايضا فان الاشياء انما يكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية واما اختلاف
الاشياء من قبل اعراضها فليس يوجب عندهم اختلافا في الجوهرية كانت

او كيفية او غير ذلك من انواع المقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة
من هيولى وصورة ولا هي مختلفة بالنوع اذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد
لانها لو اشتركت في جنس لكانت مركبة ولم يكن بسيطة وقد تقدم القول في
هذه الاشيا فلا معنى لتكثير القول فيه قال ابو حامد الاعتراض الخامس
هو انا نقول ان سلمنا هذه الاوضاع البارده والتحكمات الفاسدة
ولكن كيف لا يستحيون من قولهم ان كون المعلول الاول ممكن الوجود اقتضى
وجود جرم الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك ومنه
عقله الاول يقتضي وجود عقل منه وما الفصل بين هذا وبين قايل عرف
وجود انسان غايب وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصانعه فقال
يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال له واي مناسبة بين كونه ممكن الوجود
وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيان آخران
وهذا اذا قيل في انسان ضحك منه وكذا في موجود آخر اذ امكان الوجود قضية لا
تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان او ملكا او فلكا فلست ادري
كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون
الشعر بزعمهم في المعقولات قلت اما هذه الاقاويل كلها التي حكى ابن سينا
ومن قال بمثل قوله فهي اقاويل غير صادقة ليست جارية على اصول الفلاسفة
ولكن ليست تبلغ من عدم الاقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة
التي صور فيها هي صورة حقيقية وذلك ان الانسان الذي فرضه ممكن الوجود
من ذاته واجبا من غيره عاقلا لنفسه ولفاعله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية
اذا وضع هذا الانسان فعالا لموجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يضع
المبدا الثاني من قال بقول ابن سينا وكما من شان الكل ان يضعوا المبدا
الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لزم ان يصدر عن هذا الانسان شيان
احدهما من حيث يعلم ذاته والاخر من حيث يعلم صانعه لانه انما فرض فعالا من
حيث العلم ولا يبعد ايضا ان فرض فعالا من جهة ذاته ان يقول ان الذي يلزم
عنه من حيث هو ممكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود
اذ كان هذان الوضعان موجودين لذاته فاذا ليس هذا القول من الشناعة في
الصورة التي اراد ان يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن اقوال الفلاسفة

وتخشيبهم في اعين النظار ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا
حيا بجهله مريدا بارادة عالما بعلم سميعا بصيرا متكلما بسمع وبصر وكلام ولزم عنه
جميع العالم ان يكون الانسان الحي العالم السميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم
لانه ان كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم فيجب ان يكون لا فرق
فيما يوجب في كل موجود يوصف بها فان كان الرجل قصد قول الحق في هذه الاشياء
فغلط فهو معذور وان كان علم التمويه فيها فقصده فان لم يكن هنالك ضرورة
داعية له فهو غير معذور وان كان انما قصد بهذا ان يعرف انه ليس عنده قول برهاني
يعتمد عليه في هذه المسئلة الاهي من اين جاءت الكثرة كما يظهر بعد قوله فهو صادق
في ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسئلة وهذا هو الظاهر من
حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الرجل الا في كتب ابن سينا فلحقه القصور
في الحكمة من هذه الجهة ابو حامد فان قايل فاذا ابطلتم مذهبهم فماذا
تقولون انتم اتزعمون انه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان
فتكابرون العقل ام تقولون المبدا الاول فيه كثرة فتتركون التوحيد او تقولون
لا كثرة في العالم فتنكرون الحس او تقولون لزمت بالوسايط فتضطرون الى
الاعتراف بما قالوه نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد وانما غرضنا
ان نشوش دعاويهم وقد حصل على انا نقول ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين
من واحد مكابرة للمعقول او اتصاف المبدا بصفات قديمة ازلية مناقض
للتوحيد فهاتان دعويان باطلتان ولا برهان لهم عليهما فانه ليس يعرف استحالة
صدور اثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى
الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من ان يقال المبدا الاول عالم
قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد
وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر وقد ورد به الانبياء المو يدون
بالمعجزات فيجب قبوله واما البحث على كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالارادة
ففضول وطمع في غير مطمع والذين طمعوا في طلب المناسبة ومرجعه حاصل
نظرهم الى المعلول الاول من حيث انه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث انه
يعقل نفسه صدر عنه نفس الفلك فهذه حماقة لا اظهار مناسبة فلنتقبل مبادي
هذه الامور من الانبياء صلوات الله عليهم وليصدقوا فيها اذ العقل ليس

محيلها ولنترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية فليس ذلك مما تتسع له العقول
البشرية ولذلك قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله
قلت قوله ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ان نرجع فيه
الى الشرع حق وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء متمما لعلوم العقل اعني ان
كل ما عجز عنه العقل افاده الله للانسان من قبل الوحي والعجز عن المدارك الضرورية علمها
في حياة الانسان ووجوده منها ما هو عجز بالاطلاق اي ليس في طبيعة العقل ان
يدرك بما هو عقل ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس وهذا العجز اما
ان يكون في اصل الفطرة واما ان يكون لامر عارض من خارج من عدم تعلم وعلم الوحي
رحمة لجميع هذه الاصناف واما قوله وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد
فانه لا يليق هذا الغرض به وهي هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم
انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول وقوله فانه ليس يعرف استحالة
صدور اثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين فانه وان لم
يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة
القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان تكون يقينية
في اناسعد والمقدمات اليقينية تتفاضل على ما نبين في كتاب البرهان و
السبب في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدها الخيال قوي التصديق
فيها واذا لم يساعدها الخيال ضعف والخيال غير معتبر الا عند الجمهور ولذلك من
ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات فالمقدمتان في مرتبة واحدة عنده
من التصديق واكثر ما يقع اليقين بهذه المقدمات اذا تصفح الانسان
الموجودات الكائنة الفاسدة فراى انها انما تختلف اسماؤها وحدودها من قبل
افعالها وانه لو صدر اي موجود اتفق عن اي فعل اتفق وعن اي فاعل
اتفق لاختلطت بالذوات والحدود وبطلت المعارف فالنفس مثلا انما تميزت
من الجمادات بافعالها الخاصة الصادرة عنها والجمادات انما تميزت بعضها
من بعض بافعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان يصدر عن قوة واحدة
افعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة افعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات
البسيطة والمركبة ولا تميزت لنا وايضا ان امكن ان يصدر عن ذات
واحدة افعال كثيرة فقد امكن فعل من غير فاعل وذلك ان الموجود انما يوجد

عن موجود لا عن معدوم وكذلك ليس يمكن ان يوجد المعدوم من ذاته فاذا كان
المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرجه من جهة ما هو بالفعل
فواجب ان يكون نحو الفعل المخرج له من العدم الى الوجود وانه ان صح اي مفعول
اتفق من اي فاعل اتفق لم يمتنع ان تخرج المفعولات الى الفعل عن فاعل واحد
فواجب ان يكون فيه اعني تلك الانحا او ما يفعل سببها لانه ان لم يكن فيه الا نحو
واحد منها فما خرج من ساير الانحا خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقايل ان
يقول ان شرط الفاعل انما هو ان يوجد فاعلا فقط بالفعل المطلق فقط لا بنحو
من الفعل مخصوص فانه لو كان ذلك كذلك لفعل اي موجود اتفق اي فعل اتفق
واختلطت الموجودات وايضا فان الموجود المطلق اعني الكلي اقرب الى العدم
من الموجود الحقيقي ولذلك نفى القول بوجود مطلق وكون مطلق القائلون
بنفي الاحوال وقال القائلون باثباتها انها لا موجودة ولا معدومة فلو صح
هذا لصح ان يكون الاحوال علة للموجودات وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد
هو في العالم الذي في الشاهد ابين منه في غير ذلك العالم فان العلم يتكثر بتكثر
المعقولات للعالم لانه انما يعقلها على النحو الذي هي عليه موجودة وهي علة
علمه وليس يمكن ان يكون المعلولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم
الواحد علة لصدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع
الصادر عنه مثلا الخزانة غير العلم الصادر عنه الكرسي لكن العلم القديم يخالف
في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث **فان قيل** فما تقول انت
في هذه المسئلة وقد ابطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة فما تقول انت في ذلك
فانه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة اجوبة
احدها قول من قال ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى والثاني قول من قال
انما جاءت من قبل الالات والثالث قول من قال من قبل الوسايط وحكي عن اصحاب
ارسطو انهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك المتوسط **قلت** ان هذا
لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن لسنا نجد لارسطو ولا لمن
شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم الا لفرفوريوس الصوري
صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذي يجري عندي على اصولهم
ان سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب اعني المتوسطات والاستعدادات

والالات

والالات وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وترجع اليه اذ كان وجود كل
واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة **وذكر** انه يشبه ان يكون السبب في كثرة
العقول المفارقة اختلاف طبايعها القابلة فيما تعقل من المبدا الاول وفيما
تستفيد عنه من الوحدانية الذي هو فعل واحد في نفسه كثير بكثيرة القوابل له كالحال
في الرئيس الذي تحت يده رياسات كثيرة والصنايع التي تحتها صنايع كثيرة وهذا
يفحص عنه في غير هذا الموضع فان تبين شيء منه والا رجع الى الوحي واما الاختلاف
يقع من قبل اختلاف الاسباب الاربعة فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون
من قبل اختلاف تحركها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد وافعالها
المخصوصة في العالم وان كانت ليست من اجل هذه الافعال عندهم واما الاختلاف
الذي يعرض اولا لما دون فلك القمر من الاجرام البسيطة فهو اختلاف انما تبع
اختلافهما في القرب والبعد من المحركين لها وهي الاجرام السماوية مثل اختلاف
النار والارض وبالجملة المتضادات **واما** السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين
اللتين احداهما فاعلة للكون والثانية الفساد فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف
حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد وبسبب الاختلافات الذي يكون من
قبل الاجرام السماوية هو شبيه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الالات
واذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عند ارسطو من الفاعل الواحد هي الثلاثة
اسباب ورجوعها الى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة
واما ما دون فلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاربعة الاسباب اعني
اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الالات وكون الافعال
تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الالات ومثال
الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوابل وكون المختلفات بعضها
اسبابا لبعض اللون فان اللون الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم
والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الهواء اعني في العين والذي يحدث
في الحس المشترك غير الذي يحدث في الهوا غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في نحيه
يحدث في العين والذي يحدث في الخيال الذي يحدث في النفس الحس المشترك والذي
في القوة الحافظة والذاكرة غير الذي في الخيال وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس
المسئلة الرابعة في تعجيزهم عن اثبات الصانع قال ابو حامد الناس فرقتان

فرقة اهل الحق وقد راوا ان العالم حادث وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد
بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع وفرقة اخرى وهم الدهرية
وقد راوا ان العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا ومعتقدهم مفهوم وان كان
الدليل يدل على بطلانه فاما الفلاسفة فقد راوا ان العالم قديم ثم اثبتوا له مع ذلك
صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال **قلت** بل مذهب
الفلاسفة مفهوم من اين هذا اكثر من المذهبين جميعا وذلك ان الفاعل يلفى
صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى
عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق
بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل تخصه ان فعله
مساوق لوجود ذلك المفعول اعني انه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول
واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول اي هما معا وهذا الفاعل اشرف وادخل في
باب الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الاخر يوجد مفعوله
ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الايجاد **وهذه** حال المحرك مع الحركة والاشياء التي
وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون ان الحركة فعل الفاعل وان
العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وانه لو كف
فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم فعملوا قياسهم هكذا العالم فعل او شيء وجوده
تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده فانتجوا من ذلك ان العالم
له فاعل موجود بوجوده فمن لزم عنده ان لم يكن الفعل الصادر عن فاعل العالم
حادثا قال ان العالم عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما قال ان العالم
حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعل قديم اي لا اول له ولا آخر لا انه موجود قديم
بذاته كما تخيل من يصفه بالقدم **قال** ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان
قيل نحن اذا قلنا للعالم صانع لم نعن به فاعلا مختارا يفعل بعد ان لم يفعل كما
يشاهد في اصناف الفاعلين من الخياطة والنساجة والبناء بل نعني به علة
العالم ونسميه المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان
سميناه صانعا فبهذا التاويل وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان
القاطع على قرب فانا نقول العالم وموجوداته اما ان يكون له علة او لا علة له
فان كان له علة فتلك العلة لها علة ام لا علة لها وكذلك القول في علة العلة ،،

فاما ان يتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهي الى طرف فالاخير علة اولى لا علة
لوجودها فنسميه المبدأ الاول فان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر
المبدأ الاول فانا لم نعن به الا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز ان
يكون المبدأ الاول هي السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه فيظهر بطلانه
بنظر في صفة المبدأ ولا يجوز ان يقال انه سماء واحدة او جسم واحد او شخص واحد
او غيره لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدأ الاول لا يجوز ان
يكون مركبا ويعرف بنظر ثان والمقصود ان موجودا لا علة لوجوده ثابت بالضرورة
والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدأ الاول **قلت**
هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العلل الاربعة اعني
الفاعل والصورة والهيولى والغاية ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان
جوابا مختلا فانهم كانوا يسئلون عن اي علة ارادوا بقولهم ان العالم له علة اولى
فلو قالوا اردنا بذلك السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال ومفعوله هو فعله
لكان جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولو قالوا اردنا به السبب
الصوري لكان معترضا ان فرضوا صورة العالم قايمة به وان قالوا اردنا صورة
مفارقة للمادة جرى قولهم على مذهبهم وان قالوا صورة هيولانية لم يكن المبدأ
عندهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب
على طريق الغاية كان جاريا ايضا على اصولهم واذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال
ما ترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للفلاسفة وتسميه المبدأ الاول
على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام ايضا مختل فان هذه التسمية
تصدق على الفلك الاول او على السما بامرها وبالجملة على اي نوع كان من الموجودات
اذا فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية
عنهم ايضا وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام
مختل ايضا فانه يحتاج ان يفصل العلل الاربعة ويبين ان في كل واحد منها اولا
لا علة له اعني ان العلل الفاعلية ترتقي الى فاعل اول والصورية الى صورة
اولى والمادية الى مادة اولى والغائية الى غاية اولى ويبقى بعد هذا بيان ان هذه
العلل الاربع الاخيرة ترتقي الى علة اولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذي
حكاه عنهم وكذلك القول الذي اتى به في بيان ان ها هنا علة اولى كلام مختل وذلك

ان قوله فانا نقول العالم موجود وكل موجود اما ان يكون له علة او لا علة له الى
آخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب الى غير
نهاية هو من جهة ما عندهم ممتنع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه ممتنع
عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة ان كان المتقدم منها شرطا في وجود
المتاخر وغير ممتنع عندهم اذا كانت بالعرض ودورا واما اذا لم يكن في المتقدم
شرطا في وجود المتاخر وكان هنالك فاعل اول مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن
البخار والبخار عن المطر فان هذا عندهم دورا الى غير نهاية لكن ذلك ضرورة بسبب
اول وكذلك وجود انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المتقدمات عندهم
في امثال هذه ليس هو شرطا في وجود المتاخرات بل ربما كان الشرط فسادا بعضها
وامثال هذه العلل هي عندهم مرتقية لعلة اولى ازلية تنتهي الحركة اليها في علة علة
من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الاخير **مثال** ذلك ان سقراطا اذا ولد
افلاطون فان المحرك الاقصى للتحريك عندهم في حين توليده اياه هو الفلك او النفس
او العقل او جميعها او الباري سبحانه ولذلك ما يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان
والشمس وبين ان الشمس ترتقي الى محرك هو محرك الى المبدا الاول فاذا ليس الانسان
الماضي شرطا لوجود الانسان الاتي كما ان الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة
في اوقات متتابعة بالات مختلفة وصنع تلك الالات بالات وتلك بالات اخر
فان كون هذه الالات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحد شرطا في وجود
المصنوع الا الالة الاولى اعني المباشرة فالاب ضروري في كون الابن كما ان الالة
يباشر بها المصنوع ضرورية في كون المصنوع واما الالة التي صنع بها تلك الالة فليس
ضروريا في كون الالة المباشرة وليست ضرورية في كون المصنوع الذي صنع الا بالعرض
ولذلك ربما كان فساد الالة المتقدمة شرطا في وجود المتاخرة اذا صنعت المتاخرة
من مادة المتقدمة مثل ان يكون انسان من انسان فسد بتوسط كونه نباتا والنبات
منيا او دم طمث وقد تقدم القول في هذا واما التي يجوز مرور العلل الى غير نهاية
بالذات فهي الدهرية ومن يسلم هذا يلزمه ان لا يعترف بعلة فاعلة ولا خلاف عند
الفلاسفة في وجود علة فاعلة و **قوله** وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له
فقد ظهر المبدا الاول يريد ان الدهريين وغيرهم متفقون على مبدا اول لا علة له
وانما اختلافهم في هذا المبدا فالدهريون هو الفلك وهولاء فرقتان فرقة تزعم ان الفلك

فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل قديم ولما كان هذا البيان مشتركا للدهريين
وغيرهم قال ثم لا يجوز ان يكون المبدا الاول هي السموات لانها عدد ودليل
التوحيد يمنعه يريد ان النظام الذي في العالم يظهر منه ان المدبر له واحد كما ان النظام
الذي في الجيش يظهر منه ان المدبر له واحد وهو قائد الجيش وهذا كله كلام صحيح
وقوله ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد وجسم واحد او شمس او غيره لانه جسم والجسم
مركب من هيولى وصورة والمبدا الاول لا يجوز ان يكون مركبا **قلت** اما قوله
ان كل جسم مركب من هيولى وصورة فليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي
الا ان يكون هنالك هيولى باشتراك الاسم وانما هو شيء انفرد به ابن سينا لان كل مركب
عندهم من هيولى وصورة محدث مثل حدوث البيت والخزانة والسماء ليست
عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث ولذلك سموها ازلية اي ان وجودها مع
الازل **وذلك** انه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى كان ما ليس بفاسد
ليس بذي هيولى بل هو معنى بسيط ولولا الكون والفساد الذي في هذه الاجرام
لما لزم ان يكون مركبة من هيولى وصورة لان الاصل ان الجسم واحد في الوجود
كما هو في الحس فلولا فساد هذه الاجسام لقضينا انها بسيطة وان الهيولى هي
الجسم فالجسم السماوي لما كان لا يفسد دل على ان الطبيعة فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل
وان النفس الذي فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس محتاج في بقائه
الى النفس كما يحتاج اجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لا لان من ضرورة وجوده
ان يكون متنفسا بل لان الافضل من ضرورته ان يكون بالحالة الافضل والمتنفس
افضل من غير المتنفس والاجرام السماوية لا اختلاف عندهم انه ليس فيها قوة الجوهر
فليست ضرورة ذات مادة كما هي الاجرام الكائنة فاما ان يكون كما يقول ثامسطيوس
صورا واما ان يكون لها مواد باشتراك وانا اقول واما ان يكون هي المواد
انفسها ويكون هي حية بذاتها لا حية بحياة **قال** ابو حامد والجواب من وجهين
احدهما انه يلزم على مساق مذهبهم ان يكون اجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها وقولهم
ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثان ابطل ذلك عليهم في مسالة التوحيد وفي نفي الصفات
بعد هذه المسالة المتقدمة الذكر **قلت** يريد انهم اذا لم يقدروا ان يثبتوا الوحدانية
ولا قدروا ان يثبتوا ان الواحد ليس بجسم لانهم اذا لم يقدروا على نفي الصفات
كان ذلك الاول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم او قوة

في جسم ولزمهم ان يكون الاول التي لا علة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول
لازم لمن يقول بالعقول الذي حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتجون على وجود
الاول الذي لا علة له بما نسبه اليهم من الاحتجاج ولا يدعون ايضا انهم عجزوا عن
دليل التوحيد ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدا الاول وستاتي هذه المسئلة فيما بعد
قال ابو حامد والوجه الثاني وهو الخاص بهذه المسئلة هو ان يقال حسب تقديرا
ان هذه الموجودات لها علة ولكن لعلة لها علة ولعلة العلة علة كذلك وهكذا الى
غير نهاية وقولكم انه يستحيل اثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منهم فانا نقول عرفتم
ذلك ضرورة بغير وسط او عرفتموه بوسط ولا سبيل الى دعوى الضرورة وكل
مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجويز دورات لا اول لها واذا جاز ان يدخل
في الوجود ما لا نهاية له لم يبعد ان يكون بعضها علة لبعض وتنتهي من الطرف الاخير
الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الاخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق
له اخر وهو الان الحاضر ولا اول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست
موجودة معا في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم
التناهي فيلزمكم ذلك في النفوس البشرية المفارقة للابدان فانها لا تفنى عندكم
والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لاعدادها اذ لم تزل نطفة من انسان
وانسان من نطفة الى غير نهاية لاعدادها فان قيل النفوس ليس لبعضها ارتباط
بالبعض ولا ترتيب لها بالطبع ولا بالوضع وانما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها
اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مترتبة بعضها فوق البعض او كان
لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات واما النفوس فليست كذلك قلنا
وهذا الحكم في الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم احلتم احد القسمين دون الاخر
وما البرهان المفرق ولم تنكرون على من يقول ان هذه النفوس التي لا نهاية لها عندكم
لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية لا نهاية
لها واذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الان
خارج عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود اي بعضها بعد بعض والعلة غايتها ان
يقال انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم
يستحيل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينبغي الا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي وما بالهم
لم يجوزوا اجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات

بعضها

بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد لا اصل له
قلت قوله ولكن لعلة لها علة وهكذا الى غير النهاية الى قوله وكل مسلك
ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجويز دورات لا اول لها فانه قد تقدم الجواب
فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون عللا ومعلولات لا نهاية لها لانه يؤدي
الى معلول لا علة له ويجوزونها بالعرض من قبل علة قديمة لكن لا اذا كانت مستقيمة
ومعا ولا في مادة لا نهاية لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكيه عن ابن سينا
انه يجوز نفوسا لا نهاية لها وان ذلك انما يمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا
يقول به احد من الفلاسفة واستنباطه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم
فلا يلزم الفلاسفة شيء مما الزمهم من قبل هذا الموضع اعني القول بوجود نفوس
لا نهاية لها بالفعل ومن اجل هذا قال بالتناسخ من قال ان النفوس متعددة
بتعدد الاشخاص وانها باقية واما قوله وما بالهم لم يجوزوا اجساما بعضها
فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان الى غير نهاية
وهل هذا الا تحكم بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع اجسام
لا نهاية لها معا يلزم عنه ان يوجد ما لا نهاية له كل وان يكون بالفعل وذلك مستحيل
والزمان ليس بذي وضع فليس يلزم عن وجود اجسام بعضها قبل بعضها الى
غير نهاية وجود ما لا نهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم قال
ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية
ان يقال كل واحد من احاد العلل اما ان يكون ممكنة في نفسها او واجبة فان كانت
واجبة فلم تفتقر الى علة وان كانت ممكنة فالكل موصوف بالامكان وكل ممكن مفتقر
الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل الى علة خارجة عنها قلت هذا البرهان
الذي حكاه عن الفلاسفة اول من نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خير
من طرق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود فينقسم الى ممكن وضروري ووضعوا
ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم باسره لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل
له واجب الوجود وهذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه
كذب الا ما وضعوا من ان العالم باسره ممكن فان هذا ليس هو معروفا بنفسه واراد
ابن سينا ان هذه القضية وجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكر ابو حامد واذا
سومح في هذه التسمية لم تنته به القسمة الى ما اراد لان قسمة الموجود اولا

الى ما له علة والى ما لا علة له ليس هو وصفا بنفسه ثم ما له علة ينقسم الى ممكن والى ضروري
فان فهمنا من الممكن الحقيقي افضى الى ممكن ضروري ولم يفض الى ضروري لا علة له وان
فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان ما له علة فله علة وامكن ان
يضع ان تلك لها علة وان يمر ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى موجود لا علة له
وهو الذي يعنونه بواجب الوجود الا ان يفهم من الممكن الذي وضعه بازاء ما لا علة له
الممكن الحقيقي فان هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية و
اما ان عني بالممكن ما له علة من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه
الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا يتبين بعد ان ثم ههنا ضروريا يحتاج الى
علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري بغير علة الا ان يتبين ان الامر في الجملة
الضرورية التي من علة ومعلول كالامر في الجملة الممكنة قال ابو حامد قلنا لفظ
الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده
علة فان كان المراد هذا فلنرجع الى هذا اللفظ فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له
علة زائدة على ذاته خارجة منه وان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فليس بمفهوم
فان قيل فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال
قلنا ان اردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول
القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الدورات
حادثة وهي ذوات اوائل والمجموع لا اول له فقد تقوم ما لا اول له بذوات اوائل
وصدق ذوات الاوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع فكذلك يقال على كل واحد
انه له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم ان يصدق على
المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع
وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظلم بالليل وكل واحد
حادث بعد ان لم يكن اي له اول والمجموع عندهم ما له اول فتبين ان من يجوز حوادث
لا اول لها وهي صور العناصر الاربعة فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج
من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدا الاول لهذا الاشكال ويرجع
فرقهم الى التحكم المحض قلت وضع اسباب ممكنة لا نهاية لها يلزم عنه وضع ممكن
لا فاعل له واما وضع اشياء ضرورية لها علل غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان
يكون ما وضع ان له علة وهو صحيح الا ان الحج اللازم عن اسباب بهذه الصفة

غير لازم عن اسباب من طبيعة الممكن فلذلك ان اراد مريد ان يصحح هذا القول
الذي استعمله ابن سينا في برهان ان يستعمل هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من علل
تتقدم عليها فان كانت العلل ممكنة لزم ان يكون لها علل ومر الامر الى غير نهاية
لم يكن ههنا علة فلزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر
الى علة ضرورية فاذا انتهى الامر الى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية ان يكون
ضرورية بسبب او بغير سبب فان كانت بسبب سيل ايضا في ذلك السبب فاما ان
تمر الاسباب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد بغير سبب ما وضع في ذلك السبب وذلك محال
فلا بد ان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا سبب اي بنفسه وهذا هو واجب
الوجود ضرورة فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا واما اذا خرج
المخرج الذي اخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه احدها ان الممكن المستعمل فيه
هو باشتراك الاسم وقسمة الموجود اولا فيه الى ما هو ممكن ليس بصحيح اعني انها
ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود واما قوله في الرد على الفلاسفة فنقول
كل واحد ممكن على ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى ان ليس له علة زائدة
على ذاته يريد واذا سلم الفلاسفة انهم انما يعنون بممكن الوجود ما له علة وبواجب
الوجود ما ليس له علة قيل لهم لا يمتنع على اصولكم ان يكون علل ومعلولات
لا نهاية لها ويكون الجملة واجبة الوجود فان من اصولهم انهم يجوزون ان يكون
حكم الجزء غير حكم الكل والجميع وهذا الاختلال فيه من وجوه احدها انهم لا يجوزون
عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم وسواء كانت العلل والمعلولات
من طبيعة الممكن او من طبيعة الضروري على ما تبين من قولنا والاختلال الثاني
لزم ابن سينا في هذا القول انه قيل له اذا قسمت الموجود الى ممكن الوجود وواجب
الوجود وعنيت بالممكن الوجود ما له علة وبالواجب ما ليس له علة لم يمكنك ان تبرهن
على امتناع وجود علل لا نهاية لها لانه يلزم عن وجودها غير متناهية ان يكون من الموجودات
التي لا علة لها فيكون من جنس واجب الوجود ولا سيما انه يجوز عندكم ان تتقدم الازلي
من اسباب لا نهاية لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال
بقسمه الموجود الى ما لا علة له والى ما له علة ولو قسمه على النحو الذي قسمناه لم يكن
عليه شيء من هذه الاعتراضات وقوله ان الفلاسفة يسلمون انه قد يتقوم قديم
مما لا نهاية له لتجويزهم دورات لا نهاية لها هو قول فاسد فان هذا انما يقال عليه

اسم القديم مع القديم الازلي الذي هو واحد باشتراك وقوله فان قيل
فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود قلنا ان اردتم
بالواجب والممكن ما ذكرنا فهو نفس المط فلا نسلم انه ح يريد انهم لما ارادوا
بالواجب ما لا علة له وبالممكن ما له علة فلا نسلم انه يستحيل ان يتقوم ما ليس له
علة بعلل لا نهاية لها لانه ان زالتا ان ذلك مستحيل هو رفع لعلل لا نهاية لها
وان زالكم واجب الوجود هي نتيجتكم التي رمتم انتاجها ثم قال فهو كقول
القايل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم واحاد الدورات
حادثة وهي ذوات اوايل والمجموع لا اول له فقد تقوم ما لا اول له بذوات
اوايل وصدق انها ذوات الاوايل على الاحاد ولم يصدق على المجموع اذ يصدق
على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع يريد انه
لا يستحيل ان يتقوم ما لا علة له بمعلولات غير متناهية كما يتقوم القديم عندكم
بالحوادث التي لا نهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو يتقوم بازمنة محدثة
وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التي تقومت منها غير متناهية والجواب
ان الفلاسفة ليس من اصولهم وجود قديم قايم من اجزاء محدثة من جهة ما هي غير
متناهية بل هم اشد الناس انكارا لهذا وانما هذا من قول الدهرية وذلك ان
المجموع لا يخلو ان يكون من اشخاص متناهية كاينة فاسدة او غير متناهية فان كان
من متناهية فالكل متفق على ان الجنس كاين فاسد وان كان من اشخاص غير
متناهية فان الدهرية تضع انه ممكن وواجب ان يكون المجموع ازليا من غير علة
توجده واما الفلاسفة فانهم يمنعون ذلك ويرون ان مثل هذه الاجناس
من جهة ما تتقوم باشخاص ممكنة كاينة فاسدة انه لا بد لها من سبب خارج من
جنسها دايم ازلي هو الذي من قبله استفادت هذه الاجناس الازلية ولا يرون
ايضا ان استحالة العلل لا نهاية لها هي من قبل استحالة تقوم القديم بما لا نهاية له فهم
يقولون ان كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دايمة لا تخلو ان ههنا حركة
واحدة بالعدد ازلية وان السبب في ان ههنا اجناسا ما كاينة فاسدة بالاجزاء
ازلية بالكل ان ههنا موجودا ازليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات
التي لا نهاية لها انما صارت ابدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة
دايمة وهي حركة الجرم السماوي وليس حركة السماء مؤلفة من دوات

كثيرة الا في الذهن فقط وحركة الجرم السماوي انما استفادت الدوام وان كانت
كاينة فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه ان يتحرك تارة ولا يتحرك اخرى
ومن قبل متحرك لا يمكن فيه ايضا ان يتحرك حينا ويسكن حينا من جهة ما هو
متحرك كما يلفى ذلك في المتحركات التي لدينا ومذهب الناس في الاجناس
ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كاين فاسد من قبل انه متناهي
الاشخاص ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي ازلية اي لا اول لها
ولا آخر من قبل انه يظهر من امرها انها من اشخاص غير متناهية وهولاء صنفان
قسم قالوا ان امثال هذه الاجناس انما صح لها الدوام من علة ضرورية واحدة
بالعدد والا لحقها ان تعدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذي لا نهاية له
وهولاء هم الفلاسفة وقوم اعتقدوا ان وجود اشخاصها غير متناهية كاف
في كونها ازلية وهم الدهرية فقد وقف على هذه الثلاثة الاراء محل الاختلاف هو
راجع الى هذه الثلاثة اصول في كون العالم ازليا او غير ازلي وهل له فاعل
او لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف وقول الدهرية
طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهما واذا تقرر هذا كله فقد تبين لك ان
من يقول ان من يجوز عللا لا نهاية لها ليس يمكن ان يثبت علة اولى قول كاذب
بل الذي يظهر ضد هذا وهو ان من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها لا يقدر ان
يثبت علة اولى ازلية لان وجود معلولات لا نهاية لها هي التي اقتضت وجود
علة ازلية من قبلها استفاد وجود ما لا نهاية له والا فقد كان يجب ان تتناهى
الاجناس التي كل واحد من اشخاصها محدث وبهذا الوجه فقط امكن ان يكون
القديم علة للحوادث واوجب وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود اول
قديم واحد سبحانه لا اله الا هو قال ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة
في الاعتراض الذي وجه عليهم فان قيل الدورات ليست موجودة في الحال
ولا صور العناصر وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل وما لا وجود له
لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد
ما يقدر في الوهم فان كانت المقدورات بعضها عللا لبعض فالانسان قد يفرض
ذلك في وهمه وانما الكلام في الموجودات في الاعيان لا في الاذهان فلا يبقى الا النفوس
الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة ازلية قبل التعلق

بالابدان وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيها عدد فضلا من ان توصف
بانها لا نهاية له وقال اخرون النفس تابعة لمزاج وانما معنى الموت عدمها و
لا قوام لها بجوهرها دون الجسم فاذا لا وجود للنفوس الا في حق الاحيا والاحيا
الموجودون محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون اصلا
لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذا فرضوا موجودين ثم قال
والجواب ان هذا الاشكال في النفوس اوردناه عن ابن سينا والفارابي
والمحققين منهم اذ حكموا بان النفس جوهر قايم بنفسه وهو اختيار ارسطاطاليس
والمعتبرين من الاوايل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له هل يتصور ان يحدث
مع كل ان شي يبقى ام لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا نعم قلنا فاذا قدرنا كل
يوم حدوث شي وبقاه اجتمع الى الان لا محالة موجودات لا نهاية لها فالدورات
ان كانت منقضية فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي غير مستحيل وبهذا التقدير
تتقدر الاشكال ولا غرض في ان يكون الباقي نفس ادمي او جني او شيطان او ملك
او ما شيت من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم اذا اثبتوا دورات لا نهاية لها
قلت اما جواب بعض الفلاسفة بان ما سلف من الدورات معدومة وكذلك
ما سلف من صور العناصر المتكونة بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف
لا بالتناهي ولا بعدم التناهي فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما تشكك به
عليهم من امر اعتقادهم في النفوس فليس شي من ذلك من مذاهب القوم والنقد من
مثله في مسلة فعل سفسطائي مسئلة في بيان عجزهم عن اقامة الدليل
على ان الله تعالى واحد وانه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له
واستدلالهم على هذا مسلكين المسلك الاول قالوا انهما لو كانا اثنين لكان نوع
وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو
اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره او وجوب الوجود
له لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علة له وجوب الوجود وهو
ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا
ان نوع الانسان مقول على زيد وعلى عمرو وليس زيد انسانا لذاته اذ لو كان
انسانا لذاته لما كان عمرو انسانا بل لعلة جعلته انسانا وقد جعلت عمروا ايضا
انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاصلة لها وتعلقها بالمادة معلول

ليس لذات الانسانية وكذلك ثبوت وجوب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له
وان كان لعلة فهو اذا معلول وليس بواجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب
الوجود لا بد ان يكون واحدا فهذا القول الذي اورده ابو حامد ثم
قال ابو حامد مجيبا لهم على طريق المناقضة قلنا قولكم نوع وجوب الوجود
فيه اجمال الا ان يريد نفي العلة فلنستعمل هذه العبارة فنقول لم يستحيل
ثبوت موجودين لا علة لهما وليس احدهما علة للاخر فقولكم ان الذي لا علة له
اما لذاته واما لسبب تقسيم خطا لان نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة
لا يطلب علة فاي معنى لقول القائل ان ما لا علة له لا علة له لذاته او لعلة اذ قولنا
لا علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته او لا لذاته
وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا ثابتا لواجب الوجود سوى انه موجود
لا علة لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذي ينسبك من لفظ نفي العلة لوجوده
وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته او لعلة حتى ينبني على وضع هذا التقسيم
غرض فدل ان هذا برهان مزخرف لا اصل له بل نقول ان معنى قولكم انه واجب
الوجود وانه لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة اصلا وهذا التقسيم لا ينطبق
الا بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو قال قايل ان السواد
لون لذاته او لعلة فان كان لذاته فينبغي ان لا يكون الحمرة لونا والا يكون هذا النوع
اعني اللونية الا لذات السواد وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا فينبغي
ان يعقل سواد ليس بلون اي لم تجعله العلة لونا فان ما يثبت للذات زايدا
على الذات لعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يتحقق في الوجود ولكن يقال
هذا التقسيم خطا في الوضع فلا يقال في السواد انه لون لذاته قولا يمنع ان يكون
لغير ذاته فكذلك لا يقال ان هذا الموجود واجب لذاته او لا علة له لذاته قولا يمنع ان
يكون ذلك لغير ذاته بح قلت هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به
ابن سينا وليس هو مسلك لاحد من القدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات
عامة يمكان ان يكون معانيها معولة باشتراك فيه فلهذا من اجل ذلك المعاندة كثيرا
ولكن اذا فصلت تلك المعاني وعين المقصود منها قرب من الاقاويل البرهانية
فقول ابي حامد في التقسيم الاول انه تقسيم فاسد قول غير صحيح وذلك انه قال
ان المفهوم من واجب الوجود ما لا علة له ولو قال قايل فيما لا علة له اما ان يكون

لا علة له لذاته او لعلة لكان قولا مستحيلا فكذلك قول القائل واجب الوجود
لا يخلو ان يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعلة وليس الامر كذلك وانما
معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد
او لطبيعة مشتركة له ولغيره مثال ذلك ان يقول مثل عمرو انسان من جهة انه
عمرو او من جهة طبيعة مشتركة له ولخالد فان كان انسانا من جهة ما هو عمرو فليس
يوجد الانسانية لغيره وان كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة
وخاصة والمركب معلول وواجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد
فانه اذا اخرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا صحيحا وقوله والسلب المحض
لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته او لا لذاته كلام غير صحيح ايضا لان الشيء قد يسلب
عن الشيء اما لمعنى بسيط يخصه وهو الذي ينبغي ان يفهم ههنا من ذاته واما الصفة
غير خاصة له وهو الذي ينبغي ان يفهم ههنا من اسم العلة وقوله ان هذا ليس يصدق
في الصفات التي على طريق الايجاب فضلا عن التي تكون على طريق السلب ومعاندة
ذلك بالمثال الذي اتى به من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو ان قولنا في السواد
انه لون لا الصدق والكذب عليه قول القائل اما ان يكون لونا لذاته او لعلة
بل كلا القولين كاذبان وذلك انه ان كان لونا لذاته لزم الا يكون الحمرة لونا كما انه ان كان
عمرو انسانا لذاته لزم الا يكون خالد انسانا وان كان لونا لعلة لزم ان يكون تلك
الصفة زايدة على الذات وكل ما هو زايد على الذات امكن ان يتصور نفسه دون
الزايد فيلزم هذا الوضع ان يتصور السواد من غير اللونية وذلك مستحيل وهو
كلام مغلط سفسطاني للاشتراك الذي في اسم العلة وفي قولنا لذاته وذلك انه
اذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض كان صادقا قولنا ان اللون موجود للسواد
بذاته ولم يمتنع ان يكون موجودا لغيره اي للحمرة واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد
لعلة اي لمعنى زايد على السواد لا بمعنى لعلة خارجة عن الشيء لم يلزم عنه ان يتصور النوع
او الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزايد الذي هو عرضي لا في الزايد الجوهري
وعلى هذا ينقسم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته او لعلة
اي ان اللون لا يخلو ان يكون موجودا للسواد بما هو نفس السواد او بما هو معنى زايد
على السواد وهذا هو الذي اراد ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يخلو ان يكون
واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه او لمعنى زايد على نفسه لا يخصه فان كان لمعنى يخصه لم يتصور

هناك موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان لمعنى يعم كان
كل واحد منهما مركبا من معنى يعم ومعنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان
كان هذا هكذا فقول ابو حامد فما الذي يمنع ان يتصور موجودان اثنان كل
واحد منهما واجب الوجود كلام مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قريب
من البرهان والنظام هو منه البرهان قلنا انما قلنا ذلك لان قوة هذا البرهان هي قوة
قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يخلو ان يكون
مغايرة اما بالشخص فيشتركان في الصورة النوعية واما بالنوع فيشتركان
في الصورة الجنسية وكلا التغايرين انما توجد للمركبات ونقصان هذا عن البرهان
انه قد تبين ان ههنا موجودات تتغاير وهي بسايط لا بتغاير النوع ولا بتغاير
الاشخاص وهي العقول المفارقة لكن تبين من امرهم انه يجب ان يكون فيهما
المتأخر في الوجود والمتقدم والا لم يعقل هناك تغاير اصلا وبرهان ابن سينا
يتم على هذا الوجه واجب الوجود ان كان اثنين فلا يخلو ان يكون المغايرة التي
بينهما بالعدد او بالنوع او بالتقدم والتأخر فان كانت المغايرة التي بينهما بالعدد
كانا متفقين بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس وعلى هذين
النوعين يلزم ان يكون واجب الوجود مركبا وان كان التغاير الذي بينهما بالتقدم
والتأخر وجب ان يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجميعها وهذا هو
الصحيح فواجب الوجود اذا واحد اذ لم يكن ههنا غير هذه الثلاثة الاقسام بطل
منها الاثنان وصح القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية
مسلكهم الثاني ان قالوا لو فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه
او مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنينية اذ السوادان
هما اثنان اذا كانا في محلين او في محل واحد ولكن في وقتين اذ السواد والحركة
في محل واحد هما اثنان لاختلاف ذاتيهما واما اذا اختلف الذاتان كالسوادين
مع اتحاد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل
واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس يتبين
بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يمكن
بالزمان ولا بالمكان فلم يبق الا الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو
اما ان يشتركا في شيء او لا يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا في

في الوجود ولا وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قايم بنفسه لا في موضوع واذا
اشتركا في شي واختلفا في شي كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون
ثم تركيب وانقسام بالقول وواجب الوجود لا تركيب فيه وما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم
ايضا بالقول الشارح اذ لا تركب ذاته من امور يدل القول الشارح على تعددها
كدلالة الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول
لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان مركبا من اجزاء
تنتظم في الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان لمجموعها وهذا لا يتصور
هناك ودون هذا لا تتصور الثنينية **والجواب** انه مسلم انه لا يتصور الاثنينية
الا بالمغايرة في شي ما وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولكم ان
هذا النوع من التركيب محال في المبدا الاول تحكم محض فما البرهان عليه ولنرسم هذه المسئلة
على حيالها فان كلامهم المشهور ان المبدا الاول لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم
بالكمية وعليه ينبني اثبات وحدانية الله تعالى عندهم **قلت** لم يشر ابو حامد بالافعال
الذي في هذا المسلك الا فاخذ يتكلم معهم في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود
التي نفوها عنه ورأى ان يجعلها مسئلة على حدتها لان المتكلمين من الاشعرية يجوزون
على المبدا الاول الكثرة اذ يجعلونه ذاتا وصفات والاختلال الذي في هذا المسلك
ان المتباينين قد يتباينا في جوهرهما من غير ان يتفقا في شي الا في اللفظ فقط
وذلك اذا لم يكونا متفقين في جنس اصلا لا قريب ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة
المقول على الجنس السماوي والجسم الفاسد ومثل اسم العقل المقول على عقول الانسان
وعلى العقول المفارقة ومثل اسم الموجود المعقول على الامور الكاينة الفاسدة
والازلية فان اشتباه هذه الالفاظ هي اشبه ان تدخل في الاسماء المشتركة منها
في الاسماء المتواطية فاذا ليس يلزم في الموجودات المتباينة ان يكون تركيب ولما اقتصر
ابو حامد في جوابهم في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره اخذ يقدر ادلة مذهبهم
في التوحيد ثم يروم معاندتهم **قال** ابو حامد حكاية عن الفلاسفة بل زعموا
ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه واثبات الوحدة
تنفي الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق الى الذوات من خمسة اوجه الاول بقبول
الانقسام فعلا او وهما فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالاتصال
القايم القابل للزوال فهو ينقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدا الاول

الجسم

بقبول

الثاني ان ينقسم الشي في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كانقسام
الجسم الى الهيولى والصورة فان كل واحد من الهيولى والصورة وان كان لا يتصور
ان يقوم بنفسه دون الآخر فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل بمجموعهما واحد
هو الجسم وهذا ايضا منفي عن الله تعالى فلا يجوز ان يكون الباري صورة في جسم ولا مادة
في هيولى لجسم ولا مجموعهما اما مجموعهما فلعلتين احداهما انه ان كان يكون منقسما
بالكمية عند التجزية فعلا او وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولى
فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا
يجوز ان يرتبط وجوده بشرط آخر سواه ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة
الثالث الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات
ان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات
ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفت الوحدة **الرابع** كثرة عقلية تحصل بتركيب
الجنس والنوع فان في السواد سوادا ولونا والسوادية غير اللونية في حق العقل بل
اللونية جنس والسوادية فصل فهو مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية
في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب
من الفصل والجنس وهذا نوع كثرة فزعموا ايضا ان هذا منفي عن الاول **الخامس**
كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية فان الانسان
ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو
انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية مقوما لها
ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسانية وماهية المثلث وليس يدري ان لهما
وجودا في الاعيان ام لا ولو كان الوجود مقوما لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في
العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا يكون
تلك الماهية الا موجودة كالسماء او عارضا بعد ما لم يكن كماهية الانسان من
زيد وعمرو وماهية الاعراض والصور الحادثة فزعموا ان هذه الكثرة ايضا يجب
ان تنتفي عن الاول فيقال ليس له ماهية يكون الوجود مضافا اليها بل الوجود
الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية وطبيعة
حقيقية كما ان الانسانية والشجرية والسمائية كليات وطبيعيات وذوات
ماهية اذ لو ثبتت ماهية لكان الوجود الواجب معلولا ومناقضا لكونه واجبا

والهيولى ايضا غير مستغنية عن ص

قلت فهذا ما حكاه ابو حامد من اقاويل الفلاسفة في نفي الكثرة من
الواحد وهو بعد ذلك يشرع في تقرير ما ناقضوا به انفسهم في هذا المعنى وينبغي
نحن ان ننظر اولا في هذه الاقاويل التي ينسبها اليهم ونبين مرتبتها في التصديق
ثم نشير الى النظر فيما يذكر من مناقضتهم ثم الى النظر في عباداتهم التي استعملوها
في هذه المسئلة فاقول ضروب الانقسام التي ذكر ان الفلاسفة ينفونها عن الاول
فهو الانقسام بالكمية تقديرا او وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان
المبدا الاول ليس بجسم سواء من اعتقد ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى او انه
غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان على انه ليس بجسم وسياتي الكلام على
هذا البرهان واما النوع الثاني فهو الانقسام بالكيفية كانقسام الجسم الى الهيولى
والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو
مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على تصحيح احد المذهبين وهذا الا نقسام
ينتفي عن الاول ايضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم واما انتفاء الجسمية عن الاول
من جهة ما هو واجب الوجود بذاته فسياتي الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل
في ذلك على التمام وذلك ان قوله ان واجب الوجود مستغن عن الغير اعني انه
لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهيولى وكل واحد من هذين ليسا
بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهيولى والصورة هذا فيه نظر
وذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو
عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره وستاتي هذه
المسئلة ولسنا نعرف احدا من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوي مركب من مادة
وصورة كالاجسام البسيطة التي دونه الا ابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة
في غير ما موضع وسنتكلم فيها فيما يستانف واما البيان الثالث وهو نفي الصفات
عن واجب الوجود لان تلك الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجبة
الوجود كان واجب الوجود اكثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات
لزم الا يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك
ممتنع ومستحيل فانه بيان قريب من ان يكون حقا اذا سلم ان واجب الوجود يدل
ولا بد على موجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست في مادة وهي القايمة بذاتها
من غير ان يكون اجساما ليس يمكن ان يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها الذات

فضلا على ان يتصور فيها صفات زايدة على الذات وهي الصفات التي تسمى
اعراضا لانها اذا توهمت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية
ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف على انها هي هي ولا يصدق
حمل الصفات الغير ذاتية عليه الا باشتقاق الاسم فلا نقول في الانسان انه علم
كما نقول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم بوجود امثال هذه الصفات
في ما ليس بجسم مستحيل لان طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف بها ولذلك سميت
اعراضا وتميزت عن الموصوف في النفس وخارج النفس فان قيل ان الفلاسفة يعتقدون
ان النفس فيها امثال هذه الصفات وذلك انهم يعتقدون انها مدركة مريدة محركة
وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بجسم والجواب انهم ليس يرون ان هذه
الصفات هي للنفس زايدة على الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شان
الصفات الذاتية الا يتكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل بل انما يتكثر بالجهة
التي يتكثر المحدود باجزاء الحدود وذلك انها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل
خارج النفس ومثال ذلك ان حد الانسان انه حيوان ناطق وليس النطق والحيوان
كل واحد منهما متميزا عن صاحبه فيه خارج النفس بالفعل واللون والشكل فيه
خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها الابدان ان لا يسلم
انه يوجد في الموجودات المفارقة ما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحد
وهذا هو مذهب النصارى في الاقانيم الثلاثة وذلك انهم ليس يرون انها صفات
زايدة على الذات وانما هي عندهم متكثرة بالحد وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل و
لذلك يقولون انه ثلاثة واحد اي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة وسنعدد الشناعات
والمحالات التي تلحق من يضع ان المبدا الاول ذا صفات زايدة على ذاته واما
الكثرة الرابعة وهي الكثرة التي يكون للشي من قبل جنس وفصل فهي قريبة من الكثرة
التي يكون للشي من قبل جنس وفصل فهي قريبة من الكثرة التي يكون للشي من اجل
مادته وصورته وذلك ان الحدود انما توجد للمركبات من المادة والصورة لا
للبسايط فلا ينبغي ان يختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدا الاول تعالى
واما الكثرة الخامسة وهي تعدد الماهية والانية فان الانية في الحقيقة
في الموجودات هي معنى ذهني وهو كون الشي خارج النفس على ما هو عليه في النفس
وما يدل عليه فهو مرادف للصادق وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا

الجلية فان لفظ الموجود يقال على معنيين احدهما ما يدل عليه الصادق مثل
قولنا هل الشيء موجود ام ليس بموجود ومثل كذا يوجد كذا او لا يوجد كذا
والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات الى المقولات
العشر والى الجوهر والعرض واذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن
خارج النفس كثيرة فاذا فهم منه ما يفهم من الذات والشيء كان اسم الموجود مقولا
على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل اسم الحرارة المقول على النار
وعلى الاشياء الحارة هذا هو مذهب الفلاسفة **واما** هذا الرجل فانا بنى
القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطاء وذلك انه يعتقد ان الانية
وهو كون الشيء موجودا شيء زايد على الماهية خارج النفس وكانه عرض فيها واذا وضع
انها شرط في وجود الماهية فلو كان واجب الوجود له انية هي شرط في ماهيته كان
واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط فكان يكون ممكن الوجود وايضا فان عند
ابن سينا ان ما وجوده زايد على ذاته فله علة واما الوجود عند ابن سينا فهو عرض
لاحق للماهية وعليه يدل قول ابي حامد ههنا **وذلك** ان قوله فان للانسان ماهية
قبل الوجود والوجود يرد عليها او يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه
شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية مقوما
لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري
ان لها وجودا في الاعيان ام لا فدل على ان الوجود الذي يستعمل ههنا ليس هو الموجود
الذي يدل على ذوات الاشياء اعني الذي هو كالجنس لها الا على الذي يدل على ان الشيء
خارج النفس وذلك ان اسم الموجود يقال على معنيين احدهما على الصادق والآخر
على الذي يقابله العدم وهذا هو الذي ينقسم الى الاجناس العشرة وهو كالجنس لها
وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني اعني الامور التي هي خارج الذهن وهذا
هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى نقول في الجوهر انه
موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجود بذاته واما الموجود الذي
بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي بمعنى الصادق
هو معنى في الاذهان وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس
وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء اعني انه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء
حتى يعلم انه موجود **واما** الماهية التي تتقدم على الموجود في اذهاننا فليست

في الح

٦٧

في الحقيقة ماهية وانما هي شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج
النفس علم انها ماهية وحد وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان الكليات الاشياء
المعقولة انما صارت موجودة باشخاصها والاشخاصها معقولة بكلياتها و
قيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار اليه وموجود غير القوة التي
يدرك بها ماهية الشيء المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة في الاعيان
والكليات في الاذهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة
واما قول القائل ان الوجود امر زايد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في
جوهره فقول مغلط جدا لان هذا يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك
للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا ويسيل عن ذلك العرض اذا
قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق او على عرض موجود في ذلك العرض فتوجد
اعراض لا نهاية لها وذلك مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع واظن ان هذا المعنى
هو الذي رام ابو حامد ان ينفيه عن المبدأ الاول وهو منفي عن جميع الموجودات
فضلا عن الاول اذ هو اعتقاد باطل ولما ذكر هذا المعنى من الايجاز من قولهم
اخذ يذكر ما ناقضوا به انفسهم في هذا المعنى مما يظن بهم **فقال** ومع هذا فانهم
يقولون للباري تعالى انه مبدأ اول وموجود وجوهر وواحد وقديم وباق
وعالم وعاقل وعقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق
ومعشوق ولذيذ وملتذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى
واحد لا كثرة فيه وهذا من العجايب **قال** فينبغي ان نحقق مذهبهم للتفهيم اولا
ثم نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهيم رمي في عماية البعد
والعمدة في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد وانما تكثر الاسماء
باضافة شيء اليه او اضافته الى شيء او سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في
ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب الكثرة فلا ينكرون اذا كثرة السلوب
وكثرة الاضافات ولكن الشأن في رد هذه كلها الى السلب والاضافة فقالوا
اذا قيل له اول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا مبدأ فهو اشارة الى ان وجود
غيره منه وهو سبب له فهو اضافة الى معلولاته واذا قيل موجود فمعناه معلوم
واذا قيل جوهر فمعناه الوجود مسلوبا عنه الحلول في موضوع وهذا سلب واذا قيل
قديم فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه اخيرا

ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم
واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا
بين السلب والاضافة اذ معنى لا علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة واذا
قيل له عقل فمعناه انه موجود بريا عن المادة وكل موجود هذه صفته فهو عقل
اى يعقل ذاته ويشعر بها ويعقل غيره وذات الله هذه صفتها اى هو برى
عن المادة فاذا هو عقل وهما عبارتان عن معنى واحد واذا قيل عاقل فمعناه
ان ذاته الذى هو عقل له معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته
معقوله وذاته عاقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث انه ماهية مجردة
عن المادة وغير مستورة عن ذاته الذى هو عقل وهو عقل بمعنى انه ماهية مجردة
عن المادة لا يكون شيء منها مستورا عنه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا
لنفسه كان معقولا ولما كان عقله بذاته لا بزايد على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان يتحد
العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلا كان عقله بكونه عاقلا لكونه
عاقلا فيكون العاقل والمعقول واحدا بوجه ما وان كان عقلنا في ذلك يفارق
عقل الاول فان ما للاول بالفعل ابدا وما لنا يكون بالقوة تارة وبالفعل اخرى
واذا قيل خالق وفاعل وبارى وساير صفات الفعل فمعناه ان وجوده وجود
شريف يفيض عنه وجود الكل فيضانا لازما وان وجود غيره حاصل عنه وتابع
لوجوده كما يتبع النور الشمس والاسخان النار ولا يشبه نسبة العالم اليه نسبة النور
الى الشمس الا في كونه معلولا فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا تشعر بفيضان النور
عنها ولا النار بفيضان الاسخان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدا
لوجود غيره ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر عنه ولا هو
ايضا كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين الشمس فارتفع حر الشمس عن المريض
بسببه لا باختياره ولكنه عالم بذاته وهو غير كاره ايصاله فان المظل الفاعل للظل
شخصه وجسمه والعالم الراضى بوقوع الظل نفسه لا جسمه وفي حق الاول ليس كذلك
فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضى اى انه غير كاره له وانه عالم بان كماله في ان يفيض منه
غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو
هو الراضى لم يكن ايضا مساويا للاول فان الاول هو العالم وهو الفاعل وعلمه
تبع هو مبدا فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدا للكل علة فيضان الكل فان النظام الموجود

يتبع للنظام المعقول بمعناه انه واقع به فكونه فاعلا غير زايد على كونه عالما بالكل
اذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم
ذاته ما لم يعلم انه مبدا للكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل
معلوما عنده بالقصد الثاني فهذا معنى كونه فاعلا واذا قيل قادر لم يعن به الا كونه
فاعلا على الوجه الذى قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقدورات
التى بفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على ابلغ وجوه الامكان في الكمال والحسن
واذا قيل مريد لم يعن به الا ان ما يفيض عنه ليس هو غافلا عنه وليس كارها له بل
هو عالم ان كماله في فيضان الكل عنه فيجوز بهذا المعنى ان يقال هو راض وجاز ان
يقال للراضى انه مريد فلا يكون الارادة الا عين القدرة ولا يكون القدرة الا عين العلم
ولا العلم الا عين الذات فالكل اذا يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء
ليس ماخوذا من الاشياء والا كان مستفيدا وصفا وكمالا من غيره وهو محال في واجب
الوجود ولكن علمنا على قسمين علم بشىء حصل من صورة ذلك الشىء كعلمنا بصورة السماء
السماء والارض وعلم اخترعناه كشىء لم نشاهد له صورة ولكن صورناه في انفسنا
ثم اوجدناه فيكون وجود الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول
بحسب القسم الثاني فانه تمثل النظام في ذاته سبب لفيضان الكلام عن ذاته نعم لو كان النظام
مجرد حضور صورة نقش او كتابة خط في نفوسنا كافيا في حدوث تلك الصورة
لكان العلم بعينه من اهل القدرة بعينها والارادة بعينها ولكنا لقصورنا ليس يكفى
تصورنا لايجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة تنبعث من قوة شوقية
لتتحرك منهما معا القوة المحركة للعضل والاعصاب في الاعضاء الالية فتتحرك بتحرك
العضل والاعصاب اليد او غيرها ويتحرك بحركتها القلم او الة اخرى خارجة وتتحرك
المادة بحركة القلم بالمداد او غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك
لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا
غير المبدا المحرك للعضل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذى هو مبدا القدرة
وليس كذلك في واجب الوجود فانه ليس مركبا من اجسام تنبث القوى في اطرافه
فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه واحدا واذا قيل له حى لم يرد به
الا انه عالم علما يفيض عنه الموجود الذى يسمى فعلا له فان الحى هو الفعال الدراك
فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال على الوجه الذى ذكرنا ولا كما تشا

فانها لا تتم الا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الادراك والعقل فحياته عين
ذاته ايضا واذا قيل له جواد اريد به انه يفيض عنه الكل لا لغرض يرجع اليه والجود
يتم بشيئين احدهما ان يكون المنعم عليه فايدة فيما وهب منه فلعل من يهب
شيا وهو مستغن عنه لا يوصف الا بالجود والثاني الا يحتاج الجواد الى الجود
فيكون اقدامه على الجود لحاجة نفسه وكل من يجود ليمدح او يثنى عليه او يتخلص من
مذمة فهو مستفيض وليس بجواد وانما الجواد الحقيقي الله تعالى فانه ليس يبتغي
خلاصا من ذم ولا كمالا مستفادا بالمدح فيكون الجواد اسما منبيا عن وجوده مع
اضافة الى الفعل وسلب الغرض فلا يودي الى الكثرة في ذاته واذا قيل خير محض
فانا نريد وجوده بريا عن النقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى
عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير لما هو
سبب لنظام الاشياء والاول مبدا لنظام كل شي فهو خير ويكون الاسم دالا
على الوجود مع نوع اضافة واذا قيل واجب الوجود فمعناه هذا الوجود مع سلب
علة لوجوده واحالة علة لعدمه اولا واخرا واذا قيل عاشق ومعشوق ولذيذ و
ملتذ فمعناه هو ان كل جمال وبها وكمال فهو محبوب ومعشوق لذي الكمال ولا معنى
للذة الا ادراك الكمال الملايم ومن عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات
لو احاط بها وفي جمال صورته وكمال قدرته وقوة اعضائه وبالجملة ادراكه بحضور
كل كمال هو ممكن له لو امكن ان يتصور ذلك في انسان واحد لكان محبا لكماله وملتذا
به وانما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزول او يخشى
زواله والاول له البهاء الاكمل والجمال الاتم اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاضر له
وهو مدرك لذلك الكمال مع الامن من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل
له فوق كل كمال واحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق كل احباب والالتذاذ به
فوق كل التذاذ بل لا نسبة للذاتنا اليها البتة بل هي اجل من ان يعبر عنها
باللذة والسرور والطيبة الا ان تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلابد من
الابعاد في الاستعارة كما يستعير له لفظ المريد والمختار والفاعل منا مع القطع
ببعد ارادته عن ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد في ان يستبشع
عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حالته اشرف من احوال الملايكة
واحرى بان يكون مغبوطا وحالة الملايكة اشرف من احوالنا ولو لم يكن لذة الا في شهوة البطن

والفرج لكانت حالة الحمار والخنزير اشرف من حال الملايكة وليس لها لذة الا
للمبادي من الملايكة المجردة عن المادة الا في السرور بالشعور بما خصوا به
من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله ولكن الذي للاول فوق الذي للملايكة
فان وجود الملايكة التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود
بغيره وامكان العدم نوع شر ونقص فليس شي بريا عن كل شر مطلقا غير الاول
فهو الخير المحض وله البهاء والجمال الاكمل ثم هو عاشق ومعشوق عشقه غيره او لم
يعشقه كما انه عاقل ومعقول عقله غيره او لم يعقله وكل هذه المعاني راجعة الى ذاته
والى ادراكه لذاته وعقله لها وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل
الى معنى واحد **فهذا** طريقهم في تفهيم مذهبهم وهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده
فنبين انه لا يصح على اصلهم والى ما لا يصح اعتقاده فنبين فساده ولنعد الى مراتب
الخمس في اقسام الكثرة ودعويهم نفيها ولنبين عجزهم عن اقامة الدليل ولنرسم
كل مسئلة على حيالها **قلت** قد اجاد في اكثر ما ذكر من وصف مذاهب الفلاسفة
في كون البارى تع واحدا مع وصفه باوصاف كثيرة فلا كلام معه في هذا الا ما ذكره
من تسمية عقلا انه يدل على معنى سلبي وليس كذلك بل هو الاسم الاخص بذاته
عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه افلاطون من ان العقل غير المبدا الاول
وانه لا يوصف بانه عقل وكذلك قوله في العقول المفارقة ان فيها امكانا وعدما
وشرا ليس هو من قولهم فلنرجع الى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل الخمس

المسئلة السادسة في ابطال مذهبهم في نفي الصفات قال ابو حامد اتفقت الفلاسفة
على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدا الاول كما اتفقت عليه المعتزلة
وزعموا ان هذه الاسامي وردت شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات
واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زايدة على ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون
علمنا وقدرتنا وارادتنا وصفا لنا زايدا على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب
كثرة لان هذه الصفات لو طرت علينا لكنا نعلم انها زايدة على الذات اذ تجددت
ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير تاخر لما خرج من كونها زايدة على الذات
بالمقارنة وكل شيين اذا طرا احدهما على الاخر وعلم ان هذا ليس ذاك
وذاك ليس هذا فلو اقترنا لم يعقل بكونهما شيين فاذا لا تخرج هذه
الصفات بان يكون مقارنة لذات الاول عن ان يكون اشياء سوى الذات

فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهذا محال فلهذا اجمعوا على نفي الصفات
قلت الذي يجب على من قال بنفي تعدد الصفات هو ان يكون الصفات
المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والارادة
مفهوما واحدا وانها ذات واحدة وان يكون ايضا العلم والعالم والقدرة والقادر
والارادة والمريد معنى واحدا والذي يجب على من قال ان ههنا ذاتا وصفات
زائدة على الذات ان يكون الذات شرطا في وجود الصفات والصفات شرطا
في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيئا هو واجب الوجود اي موجودا واحدا
ليس فيه علة ولا معلول لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة اذا وضع ان ههنا شيئا
واجب الوجود بذاته فانه يجب ان يكون واحدا من جميع الوجوه وغير مركب اصلا
من شرط ومشروط وعلة ومعلول لان كل موجود بهذه الصفة فاما ان يكون
تركيبه واجبا واما ان يكون ممكنا فان كان واجبا بغيره لا بذاته لانه يعسر
ان يكون مركب قديم من ذاته اعني من طبيعته ان يكون له مركب وخاصة على قول من انزل
ان كل عرض حادث لان التركيب فيه يكون عرضا قديما وان كان ممكنا فهو محتاج
الى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول واما هل يوجد شيء مركب من ذاته
على اصول الفلاسفة وان جوزوا اعراضا قديمة فغير ممكن وذلك ان التركيب شرط
في وجوده وليس يمكن ان يكون الاجزاء هي فاعلة للتركيب لان التركيب شرط
في وجودها وكذلك اجزاء كل مركب من الامور الطبيعية اذا انحلت لم يكن الاسم
المقول عليها الا باشتراك مثل اسم المقول على التي هي جزء من الانسان لليد واليد
المقطوعة بل كل تركيب عند ارسطاطاليس فهو كاين فاسد فضلا على ان يكون
لا علة له **واما** هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود
وممكن الوجود الى نفي مركب قديم فليس يفضي الى ذلك لانه اذا فرضنا ان الممكن
ينتهي الى علة ضرورية والضرورية لا تخلو اما ان يكون لها علة او لا علة لها وانه ان كانت
لها علة فانها تنتهي الى ضروري لا علة له فان هذا القول انما يؤدي من جهة امتناع
التسلسل الى موجود ضروري لا علة له فاعلة لا الى موجود ليس له علة اصلا لانه يمكن ان يكون
له علة صورية او مادية الا ان يوضع ان كل ما له صورة ومادة وبالجملة كل مركب فواجب
ان يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج الى بيان ولم يتضمنه القول المسلوك فيه بيان
واجب الوجود مع ما ذكرنا ان فيه من الاختلال ولهذا بعينه لا يفضي دليل الاشعرية وهو ان
كل حادث له محدث الى

٧٠

اول قديم ليس مركب وانما يفضي الى اول ليس بحادث واما ان يكون العالم
والعلم شيئا واحدا فليس ممتنعا بل واجب ان ينتهي الامر في امثال هذه الاشياء
الى ان يتحد المفهوم فيهما وذلك ان العالم ان كان عالما بعلم فالذي به العالم عالما
احرى ان يكون عالما وذلك ان كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة اولى بذلك
المعنى المستفاد **مثال** ذلك ان هذه الاجسام الحية التي لدينا ان كانت ليست
حية من ذاتها بل من قبل حياة تحلها فواجب ان يكون تلك الحياة التي استفاد منها
ما ليس بحي الحياة حية بذاتها او يفضي الامر فيها الى غير نهاية وكذلك يعرض في
العلم وساير الصفات واما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة
او مسلوبة او متوهمة بانحاء مختلفة من غير ان يكون تلك الذات متكثرة بتكثير تلك
الصفات فذلك امر لا ينكر وجوده مثل كون الشيء موجودا وواحدا وممكنا وواجبا
فاذا الشيء الواحد بعينه من جهة ما يصدر عنه تغيير غيره سمي قادرا او فاعلا وان اعتبر
من جهة تخصيصه احد الفعلين المتقابلين سمي مريدا واذا اعتبر من جهة ادراكه
لمعقوله سمي عالما واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك وسبب للحركة سمي حيا اذ
كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته وانما الذي يمتنع وجود واحد بسيط ذي صفات
كثيرة قائمة بذاتها وخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل
واما ان كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة ان يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة
وهذا هي عندهم حال اجزاء الحد والمحدود **وقوله** وزعموا ان ذلك يوجب
كثرة الى قوله بكونهما شيئين يريد ان كون هذه الصفات مقارنة للذات ليس يمنع ذلك
من وجوب كونها كثيرة في نفسها كالوتاخر وجودها عن الذات او تاخر وجود بعضها
عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا **ولما** حكى ابو حامد قول الفلاسفة
قال فيقال لهم بم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه وانتم مخالفون لكافة المسلمين
سوى المعتزلة فما البرهان عليه فان قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع
كون الذات الموصوفة واحدة ترجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع
وليس استحالته معلوما بالضرورة فلا بد من البرهان **ولهم** مسلكان الاول
قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك
هذا فاما ان يستغني كل واحد عن الآخر او يحتاج الى الآخر فان فرض كل واحد مستغنيا
فهما واجبا الوجود وهو التثنية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل واحد منهما

الى الاخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود اذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته
وهو مستغن من كل وجه من غيره فما احتاج الى غيره فذلك الغير علته اذ لو رفع ذلك
الغير لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره فان قيل احدهما يحتاج
دون الاخر فالذي يحتاج معلول والواجب الوجود هو الآخر وايهما كان معلولا
افتقر الى سبب فيؤدي الى ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب **قلت** اما اذا سلم
الخصوم للفلاسفة ان ثابتا موجودا هو واجب الوجود من ذاته وان معنى واجب الوجود
انه لا علة له اصلا لا في ذاته مما به قوامه ولا من خارج فلا انفكاك لهم عما الزمتهم
الفلاسفة وذلك انه ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي الواجبة
الوجود بذاتها والصفات بغيرها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات
واجبة بغيرها ويكون المجموع منهما مركبا لكن الاشعرية ليس تسلم لهم ان واجب الوجود
بذاته يدل على هذا لان برهانهم لا يفضي اليه اذ كان برهانهم انما يؤدي الى ما لا علة له
فاعلة زائدة عليها **قال** ابو حامد والاعتراض على هذا ان يقال المختار من هذه
الاقسام هو القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو التثنية المطلقة قد بينا انه
لا برهان لكم عليها في المسئلة التي قبل هذه وانها لا تتم الا بابتناء على نفي الكثرة في هذه
المسئلة وما بعدها فما هو فرع هذه المسئلة كيف تبتني هذه المسئلة عليه ولكن المختار
ان يقال الذات في قوامها غير محتاجة الى الصفات والصفات محتاجة الى الموصوف
كما في حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال ان اردتم
بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلة فلم قلتم ذلك ولم استحال ان يقال كما ان ذات
واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان اردتم
بواجب الوجود الا يكون له علة قابلة فهو ليس بواجب الوجود على هذا التاويل
ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له فما المحيل لذلك فان قيل واجب الوجود المطلق هو
الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا
قلنا تسمية الذات القابلية علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت
واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات
ولم يدل الا على هذا القدر وقطع التسلسل يمكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما انه
لا فاعل لذاته ولكنها تكون متقررة في ذاته فليطرح لفظ واجب الوجود فان التلبيس
يمكن فيه فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم

فان قيل

قطعها

فان قيل كما يجب قطع التسلسل في العلل الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتقر
كل موجود الى علة وافتقرت العلة ايضا الى علة قلنا صدقتم فلا جرم قطعنا هذا
التسلسل وقلنا ان الصفة في ذاته وليست ذاته قائمة بغيره كما ان علمنا في ذاتنا
وذاتنا محل له وليس ذاتنا في محل فالصفة قد انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات
اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة فلا علة لها
ولا للصفة **واما** القابلية فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ومن اين يلزم
ان ينتفي المحل حين تنتفي العلة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل فكل طريق
امكن قطع التسلسل به وما يقتضيه البرهان الداعي الى واجب الوجود وان اريد بواجب
الوجود شيء سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا نسلم ان ذلك واجب اصلا
ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة
لوجوده في ذاته وصفاته جميعا **قلت** قوله ولكن ابطالكم القسم الاول وهو التثنية
المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليها في المسئلة التي قبل هذه وانها لا تتم الا ابتناء
على نفي الكثرة يريد ابطالهم ان يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته
وذلك انه يلزم عنه ان يستغني كل واحد منهما عن صاحبه فيكون الاثنان مستقلا بنفسه
ويكون هنالك اثنينية اذ لا يكون هنالك معنى به صارت الصفة والموصوف واحدا
ولما كانوا قد استعملوا واحدا في ابطال هذا النوع من الكثرة لزوم وجود الاثنينية
على الالهين وكان الامر في البرهان يجب ان يكون بالعكس اي تبطل التثنية من
جهة ابطال الكثرة **قال** فيه انهم عكسوا فبينوا الاصل بالفرع والذي فعلوه
هو معاند لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب قول الخصم وذكر ان خصومهم ينكرون الاثنينية
وانت فقد علمت في غير هذا الموضع ان المعاندة صنفان صنف بحسب الامر في نفسه
وصنف بحسب قول المعاند وان الحقيقية هي التي هي بحسب الامر في نفسه وان المعاندة القائلة
وان لم تكن حقيقية فانها قد تستعمل ايضا **ثم قال** ولكن المختار ان يقال
الذات في قوامها غير محتاجة الى الصفات والصفات محتاجة الى الموصوف كما
في حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود **يريد** انه اذا
وضع لهم هذا القسم من الاقسام التي استعملوها في ابطال الكثرة آل الامر معهم
الى ان يثبتوا ان واجب الوجود ليس يمكن ان يكون مركبا من صفة وموصوف ولا
ان يكون ذاته ذات صفات كثيرة وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب اصولهم

ثم اخذ يبين ان المحال الذي راموا ان يلزموه عن انزال هذا القسم ليس بلازم
فقال فيقال لهم ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فلم قلتم
ذلك ولم استحال ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك
صفته قديمة ولا فاعل لها هذه الحجة معاندة لمن سلك في نفي الصفات
طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود بذاته واما الطريق الاقنع في هذه
في وجوب الايجاد ولزوم ذلك للاشعرية فهي طريقة المعتزلة وذلك انهم يفهمون
من الممكن الموجود الممكن الحقيقي ويرون ان كل ما دون المبدا الاول هو بهذه
الصفة وخصومهم من الاشعرية يسلمونه هذا ويرون ايضا ان كل ممكن فله فاعل
وان التسلسل ينقطع بالاقصى الى ما ليس ممكنا في نفسه وخصومهم يسلمون لهم
ذلك فاذا سلم لهم هذه ظن بها انه يلزم عنها ان يكون الاول الذي انقطع عنده
الامكان ليس ممكنا فوجب ان يكون بسيطا غير مركب لكن الاشعرية ان تقول
ان الذي ينقطع عنده الامكان الحقيقي ليس يلزم ان يكون بسيطا وانما يلزم ان يكون
قديما فقط لا علة فاعلة له فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على ان الاول بسيط
من طريقة واجب الوجود ثم **قال** فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي
ليس له علة فاعلة ولا قابلة فاذا سلم ان له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود
على هذه الاقاويل **يريد** فان قالت الفلاسفة ان البرهان قد ادى الى ان
واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له قابلة واذا وضعتم ذاتا وصفات
فقد وضعتم علة قابلة ثم **قال** مجيبا عن هذا قلنا واذا سلم ان له علة قابلية
فقد سلم كونه معلولا قلنا تسمية الذات القابلية علة من اصطلاحكم والدليل
لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف ينقطع به
تسلسل العلل والمعلولات **يريد** ان الاشعرية ليس تسلم ان تلك الذات
الحاملة للصفات علة قابلة فيلزمهم ان يكون لها فاعل ولم يدل واجب الوجود
بحسب ما ادى اليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلة فضلا على ان يدل على ما ليس له ذات
وصفات وانما دل على انه ليس بسبب فاعل **قلت** وهذا العناد لازم بحسب
دليلهم ولو سلمت الاشعرية للفلاسفة ان ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلية
لما انكسر بذلك قولهم لان الذات التي وضعوا انما هي قابلة للصفات لا للاول
ان يضعون ان الصفات زائدة على الذات وليس يضعونها صفات ذاتية كما يضع

ذلك

ذلك النصارى ثم **قال** فان قيل كما يجب قطع التسلسل في العلل الفاعلية
يجب قطعه في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم به وافتقر المحل ايضا الى
محل للزم التسلسل واقتضى الامر الى موجود لا محل له كما الحال في العلة الفاعلية ثم
قال جوابا لهم صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل وقلنا ان الصفة في
ذاته وليست ذاته قائمة بغيره كما ان علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له وليست
ذاتنا في محل **قلت** هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا مما حكاه عن الفلاسفة
ولا على ما قاله مجاوبا لهم فكانه قول سفسطاني وذلك ان القول في وجوب تناهي
العلل القابلية ولا تناهيها لا نسبة بينه وبين المسئلة المتكلم فيها وهي هل من
شرط الفاعل الاول ان يكون له علة قابلية وذلك ان الفحص عن تناهي العلل
القابلية غير الفحص عن تناهي العلل الفاعلية فان من سلم وجود العلل القابلية
فيسلم ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية اولى خارجة عن الفاعل الاول ضرورة
كما يسلم وجود فاعل اول له خارج عن المواد القابلية الاولى ولا فيها دونها من
القوابل لسائر الموجودات بل تلزم تلك الحالات التي للفاعل الاول ان كانت
مادته ان يكون مادة خاصة به وبالجملة فيكون له وذلك اما بان يكون هي
الاولى له او بان ينتهي الى القابلية الاولى وبالجملة فيكون هذه القابلية ليست من
جنس القابلية المشترطة في وجود الفاعل الاول فيلزم ضرورة ان يكون شرطا
في وجود كل الفاعلات للمفعولات فيكون انما هي ليست شرطا في وجود الفاعل
فيكون كل فاعل انما يفعل في قابل بل وان يكون شرطا في وجود الفاعل
فيكون كل فاعل جسما وهذا كله لا تسلمه الاشعرية ولا تطلبه **فان** قالوا ان
هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات يلزم ان يكون جسما قيل لهم النفس
عندكم موصوفة بهذه الصفات وهي عندكم ليست بجسم وهذا هو غاية ما
تنتهي اليه الاقاويل الجدلية في هذه المسئلة واما الاقاويل البرهانية ففي كتب
القدماء التي كتبوا في هذه الاشياء وبخاصة في كتب الحكيم الاول لا ما اثبته
في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب الى الاسلام ان اتفق له شيء في ذلك فان ما اثبتوا
من هذا العلم هو من جنس الاقاويل الظنية لانها من مقدمات عامة لا خاصة
اي خارجة عن طبيعة المفحوص عنه **وقوله** قلنا فالصفة قد انقطع تسلسل
علتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات

بهذه الصفة موجودة بلا علة له ولا لصفاته **قلت** هذا شي لا يسلمه الخصوم بل يقولون ان من شرط الفاعل الاول الا يكون قابلا للصفة لان القبول يدل على هيولى وذلك انه ليس يمكن ان يقطع الشك بوضع فاعل باي صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل اصلا ولا موصوف بصفة يلزم عنها ان يكون له فاعل وذلك ان وضع الصفة الفاعلية الاولى تقوم بعلة قابلية هي شرط في وجودها قد يظن انه مستحيل فان كل ما له شرط في وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره لان الشي لا يمكن ان يكون علة لمقارنته شرط وجوده كما لا يكون علة لوجود نفسه لان المشروط لا يخلو ان يكون قايما بذاته من دون اقترانه بالشرط فيحتاج الى علة فاعلة لتركيبه مع المشروط اذ لا يكون الشي علة في وجود شرط وجوده لكن هذه كلها امور عامة وبالجملة فهذه المسئلة ليس يمكن ان يتصور فيها شي يقرب من اليقين من هذه الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي ساير المقدمات التي يراد عليها **المسئلة** **قال** ابو حامد قولهم ان العلم والقدرة فينا ليست داخلة في ماهية ذاتنا بل كانت عارضة واذا اثبتت هذه الصفات للاول لم يكن ايضا داخلة في ماهية ذاته بل كانت عارضة بالاضافة اليه وان كان دايما فرب عارض لا يفارق او يكون لازما لماهيته ولا يصير بذلك مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود ثم **قال** ابو حامد رادا على هذا القول وهذا هو الاول مع تغير عبارة فنقول ان عنيتم بكون تابعا للذات وكون الذات سببا له ان الذات علة فاعلية وانها مفعول له للذات فليس كذلك فان ذلك ليس يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا وان عنيتم ان الذات محل وان الصفات لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مسلم ولم يمتنع هذا فان عبر عنه بالتابع او العارض او المعلول او ما اراد المعبر لم يتغير المعنى اذا لم يكن المعنى سوى انه قايم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ولم يستحيل ان يكون قايما في ذات وهو مع ذلك قديم بلا فاعل له وكل ادلتهم تهويل بتقبيح بتسميته ممكنا وجايزا وتابعا ولازما ومعلولا وان ذلك مستنكر فيقال ان اريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك

وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولكن له محل هو قايم فيه فليعبر عن هذا المعنى باي عبارة اريد فلا استحالة فيه **قلت** هذا تكثير من القول في معنى واحد والفصل في هذه القضية بين الخصوم هو في نكتة واحدة وهي هل يجوز فيما له علة قابلية ان يكون له فاعل او لا يجوز ذلك ومن اصول المتكلمين ان اقترانه الشرط بالمشروط من باب الجايز وان كل جايز يحتاج في وقوعه وخروجه الى الفعل الى مخرج والى مقارنة الشرط للمشروط ولان المقارنة هي شرط في وجود المشروط وليس يمكن ان يكون الشي علة في شرط وجوده ولا يمكن ايضا ان يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط فان ذاتنا ليست علة فاعلة لوجود العلم بها ولكنها شرط في وجود العلم قايما بها ولذلك لم يكن بد على هذه الاصول من علة فاعلية اوجبت اقتران الشرط بالمشروط وهكذا الحال في كل مركب من شرط ومشروط ولكن هذا كله ينكسر على الفلاسفة بوضعهم اشياء قديمة وهي ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلا على النحو الذي هو الفاعل في ان هذه علة لها يلزم من ذلك الا ان يضعوا ان ها هنا بركانا يؤدي الى ربط قديم عن رابط قديم وهو نوع آخر من الربط غير الذي في الكاينة الفاسدة فان هذه كلها مواضع فحص شديد **واما** وضعهم ان هذه الصفات ليست مقومة بها الذات فليس بصحيح فان كل ذات استكملت بصفات صارت بها اكمل واشرف فذاتنا متقومة بتلك الصفات فانا بالعلم والقدرة والارادة صرنا اشرف من الموجودات التي ليست بعالمة والذات منا التي قامت بها هذه الصفات هي مشتركة لنا وللجمادات فكيف يكون امثال هذه الصفات اعراضا تابعة لذاتنا هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية **قال** ابو حامد ولولوا بتقبيح العبارة بوجه آخر فقالوا هذا يؤدي الى ان يكون الذات الاول محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغني المطلق لا يحتاج الى غيره ثم **قال** رادا عليهم وهذا الكلام وعظ في غاية الركاكة فان صفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتى يقال انه محتاج الى غيره فاذا لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا او كيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو كقول القايل الكامل من لا يحتاج الى كمال فالمحتاج الى وجود صفات الكمال لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا الا وجود الكمال لذاته

وكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته فكيف
تنكر صفات الكمال التي بها تتم الالاهية بمثل هذه التخييلات اللفظية
قلت والكمال على ضربين كامل بذاته وكامل بصفات كمالية يستحيل ابتغاء تلك
الصفات هل هي كاملة بذاتها او بصفات فينتهي الامر الى كامل بذاته والكامل
بغيره محتاج ضرورة على الاصول المتقدمة اذا سلمت الى مفيد له صفات الكمال والا
كان ناقصا واما الكمال بذاته فهو كالموجود بذاته فما احق ان يكون الموجود بذاته
كاملا بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فيجب ان يكون كاملا بذاته وغنيا بذاته
والا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات مكملة لتلك الذات فاذا كان ذلك
كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب اليه من الافعال التي توجب
انما صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الاضافة قال ابو حامد
مجيبا للفلاسفة وما المانع من ان يكون والباري تعالى في هذا المعنى مع سواء اعني
ان كون الكمال لذاته بصفات كمالية فان قيل اذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا
للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز ان يكون الاول
جسما لانه مركب قلنا قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج
الى موجد فيقال له الاول قديم موجود لا علة له ولا موجد فكذلك يقال موصوف قديم
ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة واما الجسم فانما
لم يجز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث ومن لم يثبت له
حدوث الجسم يلزمه ان يكون العلة الاولى جسما كما سنلزمه عليكم من بعد قلت
والتركيب ليس هو مثل الوجود لان التركيب هو مثل التحريك اعني صفة انفعالية
زايدة على ذات الاشياء التي قبلت التركيب والوجود هو صفة هي الذات
بعينها ومن قال غير هذا فقد اخطأ وايضا المركب ليس ينقسم الى مركب من ذاته ومركب
من غيره فيلزم ان ينتهي الامر الى مركب قديم كما ينتهي الامر في الموجودات الى موجود
قديم وقد تكلمنا في هذه المسألة في غير ما موضع وايضا اذا كان الامر كما قلنا
من ان التركيب امر زايد على الوجود فلقايل ان يقول ان كان يوجد مركب من ذاته
لان وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة الى الفعل وكذلك الامر في الحركة
والمتحرك وليس كذلك الموجود لانه ليس صفة زايدة على الذات فكل موجود
لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا موجودا بالفعل فهو موجود بذاته

والمتو

والمتحرك وجوده انما هو مع القوة المحركة فلذلك احتاج كل متحرك الى محرك
والفصل في هذه المسألة ان المركب لا يخلو ان يكون كل واحد من جزئيه
او اجزائه التي تركب منها شرطا في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين كالحال
في المركبات من مواد وصور عند المشائين او لا يكون واحد منهما شرطا
في وجود صاحبه او يكون احدهما شرطا في وجود الآخر والآخر ليس شرطا في وجود
الاول فاما القسم الاول فليس يمكن ان يكون قديما وذلك ان التركيب
نفسه هو شرط في وجود الاجزاء فليس يمكن ان يكون الاجزاء هي علة التركيب
ولا التركيب علة نفسه الا لو كان الشيء علة نفسه ولذلك امثال هذه التركيب
هو هي كاينة فاسدة ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم الى الوجود واما
القسم الثاني اعني ان لم يكن ولا واحد من الجزئين شرطا في وجود صاحبه فان امثال
هذه اذا لم يكن في طباع احدهما ان يلازم الآخر فانها ليست تتركب الا بمركب
خارج عنها اذ كان التركيب ليس من طباعها الذي به تتقوم ذاتها او يتبع
ذاتها واما ان كانت طباعها تقتضي التركيب وهما في انفسهما قديمان فواجب
ان يكون المركب منهما قديما لكن لا بد له من علة تفيد الوحدانية لانه لا يمكن
ان يوجد شيء قديم الوحدانية له بالعرض واما ان كان احدهما شرطا
في وجود الآخر والآخر ليس شرطا فيه كالحال في الصفة والموصوف الغير
جوهرية فان الموصوف قديما ومن شانه الا تفارقه الصفة فالمركب
قديم واذا كان هذا ممكنا فليس يصح ان يجوز تجويز وجود مركب قديم الا بشيئين
على طريق الاشعرية ان كل جسم محدث لانه ان وجد مركب قديم وجدت اعراض
قديمة احدها التركيب لان اصل ما يبنون عليه وجوب حدوث الاعراض
انه لا يكون الاجزاء التي تركب منها الجسم قديمة الا بعد افتراق فاذا جوزوا
مركبا قديما امكن ان يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها سكون
فاذا جاز هذا امكن ان يوجد جسم ذو اعراض قديمة ولم يصح لهم ان ما لا يخلو
عن الحوادث حادث وايضا فقد قيل ان كل مركب انما يكون واحدا من قبل
وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته
واذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو متقدم على كل مركب وهذا الفاعل الواحد ان
كان ازليا ففعله الذي هو افادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت

موجودة واحدة هو فعل دايم ازلا لا في وقت دون وقت فان الفاعل
الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة الى الفعل هو فاعل
محدث ضرورة ومفعوله محدث ضرورة واما الفاعل الاول ففيه تعلق بالمفعول
على الدوام والمفعول تشوبه القوة على الدوام فعلى هذا ينبغي ان يفهم الامر في الاول
تعالى مع جميع الموجودات ومع الاشيا اذ لا يمكن ان تتبين في هذا الموضع ،،
فلنفرغ عنها اذ كانت الغرض انما هو ان نبين ان ما يحتوي عليه هذا الكتاب
من الاقاويل هي اقاويل غير برهانية واكثرها سفسطانية واعلى مراتبها
ان يكون جدلية فان الاقاويل البرهانية قليلة جدا وهي من الاقاويل بمنزلة
الذهب الابريز من ساير المعادن والدر الخالص من ساير الجواهر ،،
فلنرجع الى ما كنا فيه **قال** ابو حامد وكل ما ذكرتم في هذه المسئلة
تخيلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم
اثبتوا كونه عالما ويلزمهم ان يكون ذلك زايدا على مجرد الوجود فيقال اتسلمون
الاول يعلم غير ذاته ومنهم من سلم ذلك ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته
الاول فهو الذي اختاره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشيا كلها بنوع كلي
لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي توجب تجدد الاحاطة بها تغيرا
في ذات العلم فنقول علم الاول بوجود كل الانواع والاجناس التي لا نهاية
لها عين علمه بنفسه او غيره فان قلتم انه غيره فقد اثبتم كثرة ونقضتم القاعدة
وان قلتم انه عينه لم يتميز واعن من يدعي ان علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه
وعين ذاته ومن قال ذلك سفه في عقله وقيل حد الشي الواحد ان يستحيل
في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات فالعلم بالشي الواحد لما كان شيا واحدا
استحال ان يتوهم في حالة واحدة موجودا ومعدوما ولما لم يستحيل في الوهم
ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه
اذ لو كان هو هو لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان يكون زيد
موجودا وزيد معدوما اعني هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك
في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن
ان يتوهم وجود احدهما دون الاخر فهما اذا شيان ولا يمكن ان يتوهم
وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا النوع محالا

وكل

وكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة لا محالة
قلت حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال ان الاول يعقل ذاته و
يعقل غيره ان علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا تمويه فان هذا يفهم منه معنيان
احدهما ان يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه لغيره فهذا لا يصح البتة والمعنى
الثاني ان يكون علم الانسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح و
بيان ذلك انه ليست ذاته اكثر من علمه بالموجودات فان كان الانسان كساير الاشيا
انما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الاشيا فعلم الانسان ضرورة
بنفسه هو علمه بساير الاشيا لانه ان كان غيرا فذاته غير علم الاشيا وذلك بين في
الصانع فان ذاته التي يسمى بها صانعا ليست شيا اكثر من علمه بالمصنوعات
قوله انه لو كان علمه بنفسه هو علمه بغيره لكان اذا لم يعلم الغير لم يعلم ذاته اعني اذا
جهل الغير جهل ذاته واذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة كاذب من جهة
لان ماهية الانسان هو العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة
اخرى فاذا جهل معلوما ما فقد جهل جزا من ذاته واذا جهل جميع المعلومات
فقد جهل ذاته فنفي هذا العلم عن الانسان وهو نفي علم الانسان بنفسه لانه اذا
انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شي واحد انتفى علم الانسان
بنفسه واما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الانسان وليس يوجب انتفى هذا
العلم عن الانسان انتفى علم الانسان بنفسه وكذلك الحال في الاشخاص فانه ليس علم زيد بعمرو
هو نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمرو **قال** ابو حامد فان قيل بل
هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدا للكل يلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني
اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الا مبدا فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ان ذاته مبدا للغير
الا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمين واللزوم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم و
ذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات وانما يمتنع ان يكون في نفس الذات كثرة والجواب
من وجوه الاول ان قولكم انه يعلم ذاته مبدا تحكم محض بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته
فقط واما العلم بكونه مبدا يزيد على العلم بالوجود لان المبدئية اضافة الى الذات
ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافتها الى الذات ولو لم يكن المبدئية اضافة لتكثرت
ذاته وكان له وجود ومبدئية وهما شيان متغايران وكما يجوز ان يعلم الانسان ذاته
ولا يعلم كونه معلولا لان انه يعلم كونه معلولا اضافة له الى علته فكذلك كونه علة اضافة له

الى معلول فالالزام قايم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدا اذ فيه علم الذات والمبدئية
هو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات فالدليل الذي
ذكرناه وهو انه ممكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدائية ولا يمكن
ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة **قلت**
كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة ينبني على اصول لهم يجب ان يتقدم
فيتكلم فيها فانهم اذا سلم لهم ما وضعوا منها وزعموا ان البرهان قادهم اليه
لم يلزمهم شيء من هذه الالزامات كلها وذلك ان القوم يضعون ان الموجود
الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك انهم يرون ان الصور انما كانت
غير عالمة لانها في مواد فاذا وجد شيء ليس قايما في مادة علم انه عالم وعلم ذلك بدليل
انهم وجدوا ان الصور المادية اذا تجردت في النفس من مادتها صارت علما وعقلا
وان العقل ليس شيا اكثر من الصور المتجردة من المادة واذا كان ذلك كذلك
فيما كان ليس مجردا في اصل طبيعته فالتي هي في العقل مجردة في اصل طبيعتها احرى
ان يكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الاشياء هي حقايق الاشياء وكان العقل
ليس شيا اكثر من ادراك المعقولات كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما
هو معقول ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول الا من جهة ان
المعقولات هي معقولات اشيا ليست في طبيعتها عقلا وانما تصير عقلا بتجريد العقل
صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات
فان الفي شيء في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات
ولابد ولان العقل ليس هو شيا اكثر من ادراك نظام الاشياء الموجودة وترتيبها
ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق الا يستند في عقل الاشياء الموجودة وترتيبها
الى الاشياء الموجودة ويتاخر معقوله عنها لان كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع
للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به وهو ضرورة يقصر فيما يعقل من الاشياء
ولذلك كان العقل منا مقصرا عما تقتضيه طبايع الموجودات من الترتيب والنظام
الموجود فيها فان كانت طبايع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل
منها مقصرا عن ادراك طبايع الموجودات فواجب ان يكون هاهنا علم بنظام وترتيب
هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في موجود موجود وواجب ان
يكون هذا العقل النظام الذي عنه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات

وان

وان يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لان الكليات معقولات
تابعة للموجودات ومتاخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل
ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات
لا بعقله شيا خارجا عن ذاته لانه كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقله لا علة له
وكان يكون مقصرا **واذا** فهمت هذا من مذهب القوم فهمت ان معرفة الاشياء
بعلم كلي هو علم ناقص لانه علم لها بالقوة وان العقل المفارق لا يعقل الا ذاته
وانه بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيا اكثر من النظام و
الترتيب الذي في جميع الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذي تتقبله
القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجودة في جميع الموجودات وهي التي
تسميها الفلاسفة الطبايع فانه يظهر ان كل موجود ففيه افعال جارية على نظام العقل
وترتيبه وليس يمكن ان يكون ذلك بالعرض ولا يمكن ان يكون من قبل عقل شبيه
بالعقل الذي فينا بل من قبل عقل اعلى من جميع الموجودات وليس هو كليا ولا جزئيا
واذا فهمت هذا من مذهب القوم انحلت لك جميع الشكوك التي اوردها هذا الرجل
عليهم في هذا الموضع واذا انزلت ان العقل الذي هنالك شبيه بعقل الانسان
لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد والكثرة
واما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك انه بريء من الكثرة اللاحقة لهذه
المعقولات وليس تتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك واما العقل الذي
فينا فادراكه ذات الشيء غير ادراكه انه مبدا للشيء وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته
بوجه ما ولكن فيه شبه من ذلك العقل وذلك العقل هو الذي افاده ذلك الشبه وذلك
ان المعقولات التي في ذلك العقل بريئة من النقايص التي لحقتها في هذا العقل منا **مثال**
ذلك ان العقل انما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لان هاهنا عقلا
هو المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهي موجودة
له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة **مثال** ذلك ان ما وجدت فيه حرارة
ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء هو حار حرارة كاملة وكذلك ما وجد حيا حياة
ناقصة فهي موجودة له من قبل حي حياة كاملة وكذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص
فهو موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل
فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت افعال جميع الموجودات افعالا عقلية

كاملة حكمية وليست ذوات عقول فما هنا عقل من قبله صارت افعال الموجودات
افعالا عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء فهو الذي يطلب هل المبدأ
الاول يعقل ذاته او يعقل شيئا خارجا عن ذاته فان وضع انه يعقل شيئا خارجا
عن ذاته لزمه ان يستكمل بغيره وان وضع انه لا يعقل شيئا خارجا عن ذاته لزم ان يكون
جاهلا بالموجودات والعجب من هولاء القوم انهم نزهوا الصفات الموجودة في البارى
تع وفي المخلوقات عن النقايص التي لحقتها في المخلوقات وجعلوا العقل الذي فينا
شبيها بالعقل الذي فيه وهو احق شيء بالتنزيه وهذا كاف في هذا الباب ولكن
على حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه
الوجه الثاني قال ابو حامد هو ان قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام
غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما يحيط بذاته كان له معلومان متغايران
وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم اذ يقبل احد المعلومين
الفصل عن الاخر في الوهم فلا يكون العلم باحدهما عين العلم بالآخر اذ لو كان لتعذر
تقدير وجود احدهما دون الاخر وليس ثم اخر مهما كان الكل واحدا فهذا لا يختلف بان
يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض الا انه يعرف الكل بنوع كلي والكليات المعلومات
له لا تتناهى فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه قلت
تحصيل الكلام ههنا في سوالين احدهما كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد
تقدم الجواب على ذلك وانه يوجد في عقل الانسان من هذا المعنى ما هو الذي اوقفنا
على وجوب وجوده في العقل الاول والسوال الثاني هو هل يتكثر علمه بتكثير المعلومات
فانه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على الوجه الذي يمكن ان يحيط
علمه بغير المتناهي والجواب عن هذا السوال انه ليس يمتنع في العلم الاول ان يوجد
فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمتنع عند الفلاسفة ان يكون يعلم غيره وذاته
علما مفترقا من جهة انه يكون هنالك علوم كثيرة وانما امتنع عندهم ان العقل يستكمل
بالمعقول ومعلول عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولا
عن الموجود المعقول لا علة له وقد قام البرهان على انه علة للموجود والكثرة التي نفى الفلاسفة
هو ان يكون عالما لا بنفسه بل بعلم زايد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه تع
نفي كثرة المعلومات الا على طريقة الجدل فنقلة السوال من
الى

الكثرة التي في المعلومات نفسها فعل من افعال السفسطانيين لانه اوهم
انهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول كذلك ينفون الكثرة التي
هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك انه ليس تعدد المعلومات في العلم الازلي
كتعددها في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في العلم الانساني تعدد من جهتين
احدهما من جهة الخيالات وهذا شبيه التعدد المكاني والتعدد الثاني تعددها
في انفسها في العقل منا اعني التعدد الذي يلحق الجنس الاول كانك قلت
الموجود بانقسامه الى جميع الانواع الداخلة تحته فان العقل مثلا هو واحد
من الامر الكلي المحيط بجميع الانواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد
الانواع وهو بين انه اذا نزهنا العلم الازلي عن معنى الكلي انه يرتفع هذا التعدد
ويبقى هنالك تعدد ليس شان العقل منا ادراكه الا لو كان العلم منا هو
هو بعينه ذلك العلم الازلي وذلك مستحيل ولذلك اصدق ما قال القوم ان للعقول
حدا تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم وايضا
فان العقل منا هو علم للموجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص
عن العلم بالفعل وكان كلما كان العلم منا اكثر كلية كان ادخل في باب
العلم بالقوة وادخل في باب نقصان العلم وليس يصح على العلم الازلي ان يكون
ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة لان العلم بالقوة
هو علم في الهيولى فلذلك يرى القوم ان العلم الاول يجب ان يكون علما
بالفعل والا تكون هنالك كلية اصلا ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة
الانواع المتولدة عن الجنس وانما امتنع عندنا ادراك ما لا نهاية له بالفعل
لان المعلومات عندنا منفصل بعضها عن بعض فاما ان وجد ههنا علم تتحد فيه
المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء وهذا كله مما يزعم القوم انه قد
قام البرهان عليه عندهم واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الا معنى الكثرة
وهي منتفية عنه فعلمه واحد وبالفعل سبحانه لكن تكييف هذا المعنى وتصوره
بالحقيقة ممتنع على العقل الانساني لانه لو ادرك الانسان هذا المعنى لكان عقله
هو عقل البارى تع وذلك مستحيل ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم
بالفعل علمنا ان علمه هو اشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وان كان لا كليا
ولا شخصيا ومن فهم هذا فهم معنى قوله تع لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في

السماوات ولا في الارض وغير ذلك من الايات الواردة في هذا المعنى
قال ابو حامد وقد خالف ابن سينا في مذهبه غيره من الفلاسفة
الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الا نفسه احترازا من لزوم الكثرة فكيف شاركهم
في نفي الكثرة ثم باينهم في اثبات العلم بالغير ولما استحيا ان يقول ان الله لا يعلم
شيا اصلا في الدنيا والاخرة وانما يعلم نفسه فقط واما غيره فيعرف نفسه ويعرف غيره
فيكون غيره اشرف منه في العلم فترك هذا حيا من هذا مذهب ولم يستنكف
منه ثم لم يستحي من الاصرار على نفي الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره
بل بجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيا منه
سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه في اول النظر فاذا ليس ينفك فريق منهم
عن خزي في مذهب وكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله وظن ان الامور
الالاهية يستولى على كنهها بنظره وتخييله **قلت** الجواب عن هذا
كله بين مما قلناه وذلك ان القوم انما نفوا ان يعرف غيره من الجهة التي بها
ذلك الغير اخس وجودا لئلا يرجع المعلول علة والاشرف وجودا اخس لان
العلم هو المعلوم ولم ينفوا من جهة انه يعلم ذلك الغير بعلم اشرف وجودا من
العلم الذي نعلم نحن به الغير بل واجب ان يعلمه من هذه الجهة لانها الجهة التي
من قبلها وجود الغير عنه **واما** النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الازلي
فمسئلة ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من اجل هذه المسئلة الى القول بانه
لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من اجل ما قلنا وهو بالجملة لئلا يشبه
علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له فابن سينا انما رام ان يجمع بين القول
بانه لا يعلم الا ذاته ويعلم ساير الموجودات بعلم اشرف مما يعلمها به الانسان
اذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين لمن تامله من قوله ان علمه بنفسه وبغيره
بل بجميع الاشياء هو ذاته وان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك
ليس قول هذا هو عين التناقض ولا استحيا منه ساير الفلاسفة بل هو
قول جميعهم واللازم عن قول جميعهم واذا تقرر هذا لك فقد بان لك قبح ما
جاء به هذا الرجل من الجهل على الحكماء مع ما يظهر من موافقة الرجل لهم في اكثر
ارائهم **قال** ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل اذا ثبت انه يعرف
نفسه على سبيل الاضافة فالعلم بالمضافين واحد اذ من عرف الابن عرفه معرفة
واحدة

وفيه العلم بالاب وبالابوة والبنوة ضمنا فيكثر المعلوم ويتحد العلم فكذلك
هو يعلم ذاته مبداء لغيره فيتحد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا
في معلول واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب
جنسه كثرة لا يوجب كثرة وكذلك من يعلم الشي ويعلم علمه بالشي فانه يعلمه
بذلك العلم فكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم ويتحد العلم
ويدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا
يصفونه بعلوم لا نهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات
العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لا نهاية لاعدادها وعلمه واحد وهذا مح
ثم قال ابو حامد مجيبا لهم قلنا مهما كان العلم واحدا من كل وجه لم
يتصور تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة
واصطلاحهم في تقدير الكثرة حتى بالغوا فقالوا لو كان للاول ماهية موصوفة
بالوجود لكان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيا واحدا له حقيقة ثم توصف بالوجود
بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي كثرة فعلى هذا الوجه
لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثرة اجل وابلغ من
اللازمة في تقدير وجود مضاف الى ماهية واما العلم بالابن وكذا ساير المضافات
ففيه كثرة اذ لا بد من العلم بذات الابن وذات الاب وهما علمان وعلم ثالث
وهو الاضافة نعم هذا الثالث متضمن في العلمين السابقين اذ هما من شرطه
وضرورته والا فمن لا يعلم المضاف اولا لم يعلم الاضافة فهي علوم متعددة
بعضها مشروط في البعض وكذلك اذا علم الاول ذاته مضافا الى ساير الاجناس
والانواع بكونه مبداء لها افتقر الى ان يعلم ذاته واحاد الاجناس وان يعلم
اضافة نفسه بالمبدئية اليها والا لم يعقل كون الاضافة معلولة له **واما**
قولهم ان من علم شيا علم كونه عالما بعلم اخر وينتهي الى علم يغفل عنه ولا
يعلمه ولا يقول بالسلسلة الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو
غافل عن وجود العلم لا عن وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه
مستغرق النفس بمعلومه الذي هو السواد وغافل عن علمه بعلم السواد وليس
ملتفتا اليه فان التفت اليه افتقر الى علم اخر الى ان ينقطع التفاته **واما**
قولهم ان هذا ينقلب عليكم في المعلومات الله تعالى فانها غير متناهية والعلم عندكم
واحد

بذلك العلم بعينه فيكون [illegible] متعددا
والعلم واحد فليس كذلك بل [illegible]

فنقول نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين
ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب
فان قيل فانا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة
الخلق وتستوي الاقدام في اشكاله فلا يجوز لكم ايراده وهذا الاشكال منقلب عليكم
ولا محيص لاحد من الفرق عنه قلنا لا بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة
حقايق الامور بالبراهين القطعية وتشكيكم في دعويكم واذا ظهر عجزكم ففي الناس
من يذهب الى ان حقايق الامور الالاهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة
البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشريعة تفكروا في خلق الله ولا تفكروا
في ذات الله فما انكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة
المقتصرة من قضية العقل على اثبات الرسل المحترزة عن النظر في الصفات بنظر
العقل المتبعة صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله تعالى المقتفية اثره في اطلاق
العالم والمريد والقادر والحي المنتهية عن اطلاق ما لم يؤذن الا معترفة بالعجز عن
درك الحق وانما انكاركم عليهم نسبتهم الى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب
المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم انا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية
وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو
المقصود من هذا البيان فاين من يدعي ان براهين الالاهيات قاطعة كبراهين
الهندسيات **قلت** هذا كله كلام طويل غايته خطبي او جدلي وتحصيل ما
حكاه في نصرة الفلاسفة في كون علم الله متحدا حجتان نتيجتهما انه يظهر ان في المعقولات
منا احوال لا تكثر ذوات المعقولات بكثرتها كما يظهر في الموجودات احوال
لا تكثر الذوات المعقولة بكثرتها كما يظهر مثل ان الشيء واحد وموجود ومقدور
او ممكن وان هذا اذا كان موجودا فهو دليل على وجود علم متحد محيط بعلوم كثيرة
بل غير متناهية فالحجة الاولى التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الامور
الذهنية التي تلحق المعقولات في النفس في هذا الباب وهي فيه شبيهة بالاحوال
في الموجود عند اعتبار الاضافات الموجودة فيهما والاسباب وذكر ان الاضافة
اللاحقة للمعقولات يظهر من امرها انها احوال لا تكثر للمعقولات بها واحتج
على ذلك بان الاضافة اللاحقة للامور المضافة هي من هذا الباب فهو يعاند
هذه الحجة فان الاضافة والمضافين علوم كثيرة وان علمنا بالابوة مثلا

غير علمنا بالاب والابن والحق ان الاضافة صفة زايدة على المضافين وهذا
كله تشبيه العلم الانساني بالعلم الازلي وهو عين الخطا ولذلك كل من اثر شكا في
العلم الازلي ورام ان يحله بما يظهر في العلم الانساني فقد نقل الحكم من الشاهد
الى الغايب في موجودين في غاية التباعد لا في موجودين مشتركين في النوع او في الجنس
بل مختلفين غاية الاختلاف **واما** الحجة الثانية فهي انا نعلم الشيء بعلم واحد و
نعلم انا نعلم بعلم هو حال في العلم الاول لا صفة زايدة عليه والدليل على ذلك
انه يمر الى غير نهاية واما ما جاوب به من ان هذا العلم هو علم ثان وانه لا يتسلسل فلا يحتج
له اذ معروف من امره انه يتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالما بالشيء غافلا
عن انه يعلم انه يعلم ان يكون اذا علم انه يعلم فقد علم علما زايدا على العلم الاول
بل العلم الثاني هو حال من احوال العلم الاول ولذلك لم يمتنع عليه المرور الى غير نهاية
ولو كان علما قايما بذاته زايدا على العلم الاول لم يصح فيه المرور الى غير نهاية **واما**
الحجة التي الزمت الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين يعترفون
ان علوم الله تعالى غير متناهية وانه علم واحد فهي حقا وهو بحسب قول القايل لا
مقاومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة لا تمكن خصومهم عنها الا بان يضعوا
ان علم الباري ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فانه لا احد ممن يعتقدون الكيفية
علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق الا من باب الكيفية فقط وهذه كلها اقاويل
جدلية والذي يعتمد عليه ان علم الله واحد وانه ليس معلولا عن المعلومات بل هو علة
لها والشيء الذي اسبابه كثيرة هو معلول كثير **واما** الشيء الذي معلولاته كثيرة
فليس يلزم ان يكون كثيرا بالوجه الذي به المعلولات كثيرة وعلم الاول لا يشك في انه
انتفت عنه الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم والمتكلمون
يضعون هذا من احد اصولهم واما هذه الاقاويل التي قيلت هنا فهي كلها
اقاويل جدلية **واما** ان قصده هاهنا ليس هو معرفة الحق وانما قصده
ابطال اقاويلهم واظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به بل بالذين
في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من
النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعوا فيها انما استفاده
من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم وهبك انهم اخطاوا في شيء فليس من الواجب
ان ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق

لكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها وهو
معترف بهذا الفضل وداع اليه وقد وضع فيها التواليف ويقول انه لا سبيل الى
ان يعلم احد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيها الى ان استخرجها
من كتاب الله تعالى افيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد
هو منها حتى فاق اهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره ان يقول فيهم
هذا القول وان يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم وان وضعنا انهم
يغلطون في اشيا من العلوم الالاهية فانا انما نحتج على خطايهم من القوانين
التي علمونا اياها في علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلزمونا على التوقيف
على خطا ان كان في ارايهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا
هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم مع انه لم يقل احد من الناس في العلوم
الالاهية قولا يعتد به وليس يعصم احد من الخطا الا من عصمه الله بامر الاهي
خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا ادري ما حمل هذا الرجل على مثل
هذه الاقاويل اسئال الله العصمة والمغفرة من الذلل في القول والعمل
والذي حكاه عن صفة ايمان من اتبع الشرع في هذه الاشياء هو الذي يقوله
محققوا الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله وصفاته لا تكيف ولا تقاس
بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات او زايدة على الذات هو قول المحققين
من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من اهل العلم والله الموفق الهادي
قال ابو حامد فان قيل هذا الاشكال انما لزم على راي ابن سينا حيث
زعم ان الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا
يعلم الا نفسه فيرتفع هذا الاشكال فنقول ناهيكم خزيا بهذا المذهب ولولا
انه في غاية الركاكة لما استنكف المتاخرون عن نصرته ونحن ننبه على وجه
الخزي فيه فان فيه تفضيل معلولاته عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلا
يعرف نفسه ومبداه ويعرف غيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة
الى احاد الناس فضلا عن الملايكة بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف امورا
اخر سواها ولا شك في ان العلم شرف وان عدمه نقصان فاين قولهم انه عاشق
ومعشوق لان له البها الافخر والجمال الاتم واي جمال لموجود بسيط لا
ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه

واى نقصان في عالم الله يزيد على هذا فليتعجب العاقل من طايفة يتعمقون في المعقولات
بزعمهم ثم ينتهي نظرهم الى ان رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له اصلا
بما يجري في العالم واي فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه واي كمال في
علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الاطناب
والايضاح ثم يقال لهولاء لم تتخلصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المخازي فانا
نقول علمه بذاته عين ذاته او غير ذاته فان قلتم انه غيره فقد جاءت الكثرة و
ان قلتم انه عينه فما الفصل بينكم وبين القايل ان علم الانسان بذاته هو
عين ذاته وهو حماقة اذ قد يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول
غفلته وينتبه لذاته فيكون شعوره بذاته لا محالة فان قلتم ان الانسان
قد يخلوا عن العلم بذاته فيطرا عليه فيكون غيره لا محالة فنقول الغيرية لا تعرف
بالطريان والمقارنة فان عين الشي لا يجوز ان يطرا على الشي وغير الشي
اذا قارن الشي لم يصر هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان ان يكون الاول لم يزل
عالما بذاته لا يدل على ان علمه بذاته عين ذاته ويتسع الوهم لتقدير الذات
ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم فان قيل
ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قايم به قلنا الحماقة ظاهرة في هذا الكلام
فان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا وقول القايل هو في ذاته عقل وعلم
كقوله هو قدرة وارادة وهو قايم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القايل في سواد
وبياض انها قايمان بنفسهما وفي كمية وتربيع وتثليث انها قايمة بانفسها
وكذا في كل الاعراض والطريق التي يستحيل ان تقوم صفات الاجسام بنفسها
دون جسم هو غير الصفات بعين تلك الطريق نعلم ان صفات الاحياء من العلم
والحياة والقدرة والارادة ايضا لا تقوم بنفسها وانما تقوم بالحياة فالحياة
تقوم بالذات فيكون حيوته بها وكذلك ساير الصفات فاذا لم تقنعوا بسلب
الاول ساير الصفات بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبتم ايضا القيام
بنفسه ورددتموه الى حقايق الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها على
انا سنبين بعد هذا عجزهم عن اقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في
مسئلة مفردة **قلت** الكلام في علم البارى تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على
طريق الجدل في حال المناظرة فضلا عن ان يثبت في كتاب فانه لا تنتهي افهام الجمهور

الى مثل هذه الدقايق واذا صنف معهم في هذا بطل معنى الالاهية عندهم فلذلك
كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم اذ كان الكافي في سعادتهم ان يفهموا
من ذلك ما اطاقته افهامهم ولذلك لم تقتصر الشرع الذي قصده الاول تعليم
الجمهور في تفهيم هذه الاشياء في البارى سبحانه بوجودها في الانسان كما قال تعالى
لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا بل واضطر الى تفهيم معاني في
البارى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت
ايدينا انعاما فهم لها مالكون وقوله خلقت بيدي فهذه المسئلة هي خاصة بالعلماء الراسخين
الذين اطلعهم الله على الحقايق ولذلك لا يجب ان تثبت في كتاب الا في الموضوعة
على الطرق البرهانية وهي التي شانها ان تقرا على ترتيب وبعد تحصيل اخر يضيق
على اكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذ لكان ذا فطرة فايقة مع قلة وجود هذه
الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم ابدان
كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم انما هي امور مضافة
فانه قد يكون سما في حق حيوان شئ هو غذا في حق حيوان آخر وهكذا الامر
في الاراء مع الانسان اعني قد يكون راى هو سم في حق نوع من الناس وغذا في
حق نوع آخر فمن جعل الاراء كلها ملايمة لكل نوع من انواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء
كلها اغذية لجميع الناس ومن منع النظر مستاهلة بمنزلة من جعل الاغذية كلها
سموما هو لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغذا
لنوع آخر فمن سقى السم من هو في حقه سم فقد استحق القود وان كان في حق غيره
غذا او من منع السم ممن هو في حقه غذا حتى مات واجب عليه القود ايضا فعلى هذا
ينبغي ان يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو في حقه
سم على انه غذاء فقد ينبغي على الطبيب ان يجتهد بصناعته في شفائه ولذلك استجزنا
نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والا فما كنا نرى ان ذلك يجوز لنا بل هو من اكبر
المعاصي او من اكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة
واذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسئلة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام
في هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالاشياء التي تجب بها الارتياض قبل
النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدركات وجدوا
انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قايمة بذاتها مشار اليها ولواحق

مشار اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور
المحسوسة وطبايعها اعني الجواهر والاعراض وجود والتي لها ماهيات بالحقيقة
منها هي الاجسام واعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها بها صارت
تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الافعال يصدر عنها
وفارقت هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض امورا زايدة
على الذات المشار اليها القايمة بنفسها محتاجة الى الذوات القايمة بها والذوات
غير محتاجة في قوامها اليها اعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض
غير زايدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القايمة بنفسها حتى
انه توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا على هذه الصفات
في الموجودات المشار اليها اعني الاجسام من قبل افعال جسم جسم من تلك الاجسام
الخاصة بها مثال ذلك انهم ادركوا الصفات التي بها صار النبات نباتا من
قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان حيوانا من قبل افعال الحيوان
الخاصة به وكذلك ادركوا ان في الجمادات صورا بهذه الصفة تخصها من قبل افعال
الجمادات الخاصة بها ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا انها في محل من تلك الذات
وتميز لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس
بانقلاب تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهوا بزوال
الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار نارا الى الصفة
التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمي بها الهواء هواء واستدلوا
واستدلوا ايضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تنفعل عن غيرها
كما استدلوا بالفعل على الصورة وذلك انه لم يمكن ان يتوهم ان الفعل والانفعال
هما عن شي هو طبيعة واحدة فاعتقدوا من اجل هذا ان جميع الاجسام الفاعلة
المنفعلة من طبيعتين فاعلة ومنفعلة فسموا الفاعلة صورة وماهية
وجوهرا وسموا المنفعلة موضوعا وعنصرا ومادة وظهر لهم من هذا ان هذه
الاجسام المحسوسة ليست اجساما بسيطة على ما يظهر للحس ولا مركبة من اجسام
بسيطة اذ كان كل جسم له فعل وانفعال وراوا ان الذي يدرك الحس من هذه
الاجسام المشار اليها المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا احدهما صورة
والآخر مادة وان الذي يدركه العقل من هذه هي هذه الصور وانها الخاصية

معقولات وعقلا اذا جردها العقل من الامور الغايبة بها اعني الذي سمي موضوعا
وما دة ووجدوا الاعراض تنقسم في العقل الى مثل ما بين الطبيعيين وان كان
الموضوع لها بالحقيقة اعني المحل الذي تقوم به هي الاجسام المركبة من ذينك المعنيين فلما
تميزت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في المحسوسات شيئين
احدهما قوة والاخرى فعال نظروا اي الطبيعتين هي المتقدمة للاخرى فوجدوا
ان الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العلل
والمعلولات ايضا فافضى بهم الامر الى علة اولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العلل
فلزم ان يكون فعلا محضا والا يكون فيها قوة اصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت معلولة
من جهة وعلة من جهة فلم يكن اولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل
وجب عندهم الا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل بري من القوة
عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هي طريقة القوم مجملة فان كنت
من اهل الفطر الصحيحة لقبول العلوم وكنت من اهل الثبات واهل الفراغ ففرضك
ان تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على ما في كتبهم من حق او وضع وان كنت ممن
نقصك واحد من هذه الثلاث ففرضك ان تفزع في ذلك الى ظاهر الشرع ولا تنظر
الى هذه العقايد المحدثة في الاسلام فانك ان كنت من اهلها لم يكن من اهل اليقين
ولا من اهل الشرع فهذا هو الذي حرك هولاء القوم ان يعتقدوا ان هذه
الذات التي وجدوا انها مبداء العالم انها بسيطة وانها علم وعقل ولما راوا ان
النظام الموجود ها هنا في العالم واجزايه هو صادر عن علم متقدم عليه قضوا ان هذا
العقل والعلم هو مبداء العالم الذي افاده ان يكون موجودا وان يكون معقولا
وهذا بعيد من المعارف الانسانية الاولى والامور المشهورة بحيث لا يجوز ان
يفصح للجمهور عنه بل الكثير من الناس والافصاح به حرام لمن وقع له اليقين
به لمن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالقاتل له واما تسميتهم ما قام بذاته
جوهرا فانهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر انه القايم بذاته وكان الاول هو السبب
في كل ما قام من الموجودات بذاته كان هو احق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم
واسم الحي وجميع الكلمات التي افادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات
الكمال واما سائر ما شنع هذا الرجل على هذا المذهب فهو شي غير ملتفت اليه
الا عند الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول

واي جاهل لموجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم
ذاته ويصدر عنه الى آخر ما قاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا ماهية منزهة عن
المحل كانت منزهة عن الصفات ولم يكن محلا للصفات الا ان يكون في محل فتكون
مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات
انما صارت ذات ماهية به وهو الموجود العالم بالموجودات باطلاق من قبل ان الموجودات
انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته وذلك انه اذا كان هو السبب في كون
الموجودات موجودة ومعقولة والقوم انما نفوا عنه ان يكون علمه بالموجودات
على نحو علم الانسان بها الذي هو معلول عنها بعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان
اذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم واما على مذهب الاشعري فليس له اصلا
ماهية ولا ذات لان وجود ذات لا ماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم وان كان قد
ذهب بعض الاشعرية الى ان له ماهية خاصة بها تتميز الذات عن ساير الموجودات
وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الاعظم وقوله ثم يقال
لهؤلاء لم تتخلصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المخازي فانا نقول علمه عين ذاته
او غير ذاته فان قلتم انه غيره فقد جاءت الكثرة وان قلتم هو ذاته عينه فما الفصل
بينكم وبين القائل ان علم للانسان بالخزي والافتضاح فان هذا هو الزام لكون
الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير فكذلك
ان الانسان من جهة انه شي مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لزم ان يكون
علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذ كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات ولما
كان الانسان انما كان انسانا وكان اشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن
الى ذاته لا بذاته وجب ان يكون ما هو بذاته عقل هو اشرف من الموجودات
وان يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته
عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قايم بها قلنا الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم
صفة وعرض يستدعي موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو
قدرة وارادة وهو قايم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القائل في سواد وبياض
انهما قايمان بنفسيهما وفي كمية وتربيع وتثليث انها قايمة بنفسها وكذا في كل
الاعراض الى قوله وكذلك ساير الصفات قلت اشارة والتمويه في قوله
اظهر فانه قد تبين ان من الصفات ما هو احق باسم الجوهرية من الجوهر القايم

كلام بذاته عين ذاته في غاية الركاكة والمتكلم به احق انسان

بذاته وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القايم بذاته قايما بذاته وذلك انه قد تبين
ان المحمول لهذه الصفة ليس شيا قايما بذاته ولا موجودا بالفعل بل انما وجد له القيام
بنفسه والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في وجودها على الجهة المقابلة للاعراض
وان يظهر من امر بعضها انما تحتاج الى المحل في الامور المتغيرة لان الاصلح في الاعراض
ان تقوم بغيرها والاصلح في المفارقات ان تقوم بذاتها الا ما عرض هنا للاشياء الكاينة
الفاسدة من كون ماهيتها محتاجة الى موضوع فهذا الوصف هو اشد شي بعدا
عن طبيعة الاعراض فتشبيهه العلم الذي هنالك بالاعراض التي هنا كلام في غاية
السخف وهو اشد سخفا ممن يجعل النفس عرضا كالتثليث والتربيع وهذا كاف
في تهافت هذا القول كله وسخفه فلنسم هذا الكتاب التهافت باطلاق
لا تهافت الفلاسفة وما ابعد طبيعة العلم من طبيعة العرض وخاصة علم الاول
تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية البعد من حاجته الى المحل

المسئلة السابعة في ابطال قولهم ان ذات الاول لا تنقسم بالجنس والفصل

قال ابو حامد وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي
لم ينفصل عنه بمعنى فصلي فلم يكن له حد اذ الحد ينتظم من الجنس والفصل وما لا تركيب
فيه فلا حد له وهذا نوع من التركيب وزعموا ان قول القايل انه يساوي
المعلول الاول في كونه موجودا وجوهرا وعلة لغيره ويباينه بشي اخر لا محالة
فليس هي مشاركة في الجنس بل هي مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس واللازم
في الحقيقة وان لم يفترقا في العموم على ما عرف في المنطق فان الجنس هو الذاتي العام
المقول في جواب ما هو ويدخل في ماهية الشي المحدود ويكون مقوما لذاته
فيكون الانسان حيا داخل في ماهية الانسان اعني الحيوانية فكان جنسا وكونه
مولودا او مخلوقا لازم لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا في الماهية وان كان لازما
عاما ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيها وزعموا ان الوجود لا يدخل قط
ايضا في الماهية فان المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزمان
الذات بعد تقوم الذات باجزاء ماهيتها فليس المشاركة فيه الا مشاركة في
لازم عام يتبع الذات لزومه لا في الجنس ولذلك لا تحد الاشياء الا بالمقومات
وان حدت باللوازم كان ذلك رسما للتمييز لا لتصور حقيقة الشي فلا يقال
في حد المثلث انه الذي تساوي زواياه القايمتين وان كان ذلك لازما

عاما

عاما لكل مثلث بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع فكذلك الاشتراك في كونه
جوهرا فان معنى كونه جوهرا انه موجود لا في موضوع والموجود ليس بجنس فان
يضاف اليه امر سلبي وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو اضيف
اليه ايجابي وقيل موجود في موضوع لم يصر جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر
بحده الذي هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا
فضلا من ان يعرف انه في موضوع او لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر
انه الموجود لا في موضوع اي انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا في الموضوع ولسنا
نعني به انه موجود بالفعل حال التحديد فليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة
في مقومات الماهية وهي المشاركة في الجنس المحوج الى المباينة بعده بالفصل
وليس للاول ماهية سوى الوجود الواجب فان الوجود الواجب طبيعة
حقيقة وماهية في نفسه هو له لا لغيره واذا لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشارك
غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد **قال** ابو حامد فهذا تفهيم مذهبهم
والكلام عليه من وجهين **قلت** هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في
هذا القول وفيه حق وفيه باطل اما قولهم ان الاول لا يجوز ان يشارك
غيره في جنس ويفارقه في فصل فان كان اراد بالجنس المقول بتواطؤ فهو حق
وكذلك الفصل المقول بتواطؤ لان كل ما هذه صفته فهو مركب من صورة عامة
وخاصة وهذا هو الذي يوجد له الحد واما ان عني بالجنس المقول بتشكيك اعني
بتقدم وتاخر فقد يكون له جنس هو الموجود مثلا او الشي او الهوية او الذات
وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود فان امثال هذه الحدود مستعملة
في العلوم مثل ما قيل في حد النفس انها استكمال لجسم طبيعي الي ومثل ما قيل
في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع لكن ليس يكفي هذه الحدود في معرفة الشي
وانما يوتى بها ليتطرق من ذلك لكل واحد مما يدخل تحت امثال هذه الحدود
الى تصوره بما يخصه **واما** حكايته عن الفلاسفة ان اسم الموجود انما يدل
من ذوات الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه في غير ما موضع
وما قاله احد منهم الا ابن سينا فقط وذلك انه لما انتفى عنده ان يكون جنسا مقولا
بتواطؤ وانتفى ايضا ان يكون اسما مشتركا زعم انه اسم يدل على لازم عام للاشياء وما قاله
في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازما لم يقل في جواب ما هو وايضا ان كان على اللازم
للاشياء

فهل يدل على ذلك اللازم بتواطؤ او باشتراك او بلزوم اخر فان كان يدل بتواطؤ فكيف
يوجد عرض مقول بتواطؤ على امور مختلفة الذوات واظن ابن سينا انه يسلم
هذا وهو مستحيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة شيء هو متفق وواحد الا من
جهة ما تلك الاشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة اذ يلزم ضرورة ان يكون اللازم
الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادرا ايضا عن طبيعة واحدة
واذا كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود انما يدل من الاشياء على ذوات متقاربة المعنى
وبعضها في ذلك اتم من بعض ولذلك كانت الاشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديم
منها وهي النار هي السبب في وجود ساير الاشياء الحارة وكذلك الامر في
الجوهر وفي العقل وفي المبدا او فيما اشبه ذلك من الاسماء واكثر طبايع ما ينطوي
عليه العلم الالاهي هي من هذا الجنس والاسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر
وتوجد في الاعراض وهما قاله في رسم الجوهر هو شيء لا معنى له بل الموجود هو جنس
الجوهر الماخوذ في حده على نحو ما توجد اجناس هذه الاشياء في حدودها
وقد بين ذلك ابو نصر في كتابه في البرهان والامر عند القوم اشهر من هذا وانما غلط
ابن سينا انه لما راى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل
على الصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على مقول من المعقولات الثواني
اعني المنطقية ظن انه حيث ما استعمله المترجمون انما يدل على هذا المعنى وليس الامر
كذلك بل انما قصد به المترجمون ان يدل به على ما يدل عليها اسم الذات والشيء
وقد بين ذلك ابو نصر في كتاب الحروف وعرف ان اسباب الغلط الواقع في
ذلك هو ان اسم الموجود هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في اصل
اللغة مشتق الا ان المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى
الذي كان القدماء ينسبونه الى الجوهر والعرض والى القوة والفعل اعني لفظا
هو مثال اول دل عليه بعضهم باسم الموجود لا عن ان يفهم منه معنى الاشتقاق
فيدل على عرض بل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي لا لغوي وبعضهم
راى لموضع الاشكال الواقع في ذلك ان   عن المعنى الذي قصد في
لسان اليونانيين التكلم فيه بان اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط
المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه راى ان هذا اقرب الى الدلالة على هذا
المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الهوية لكنه ايضا تكلف من هذا اللفظ صيغة

موجودة في لسان العرب ولذلك عدل الفريق الاخر الى اسم الموجود والموجود
الذي هو بمعنى الصادق هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية ولذلك قد يعلم
الماهية من لا يعرف الموجود وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضرورة وهو في
البسيط والماهية واحد لا المعنى الذي دل به عليه المترجمون باسم الموجود
فان هذا هو الماهية بعينها فاذا قلنا ان الموجود منه جوهر ومنه عرض لزم ان يفهم
من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه به المترجمون وهو الدلالة المقولة بتقديم
وتاخير على ذوات الاشياء المختلفة واذا قلنا ان الجوهر موجود لزم ان يفهم منه
ما يفهم من الصادق وكذلك اذا فهمنا من المسالة المشهورة عند القدماء
وهي القايلة هل الموجود واحد او اكثر من واحد وهي التي تكلم فيها ارسطو
مع برمنيدس ومالسيس من القدماء في الاولى من السماع الطبيعي فليس
ينبغي ان يفهم من ذلك الا ما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على عرض في موضوع
لكان قول من قال ان الموجود واحد متناقضا في نفسه وبهذا الحل يبين لمن
ارتاض في كتب القوم ولما فرغ من تعزير قولهم اخذ في الرد عليهم فقال

قال ابو حامد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة
وابطال اما المطالبة فان يقال هذا الحكاية المذهب فبم عرفتم استحالة ذلك في حق
الاول بنيتم عليه نفي التشبيه اذ قلتم ان الكل ينبغي ان يشاركه في شيء ويباينه
في شيء والذي فيه ما يشاركه وفيه ما يباين فهو مركب والمركب محال قلت
قد قلت ان هذا انما يلزم في المشاركة التي توجد من قبل الجنس المقول بتواطؤ
لا من قبل الجنس المقول بتشكيك فاذا انزل مع الاله في مرتبة الاول في الالوهية
باسم مقول عليهما بتواطؤ فهو جنس فينبغي ان يفترقا بفصل فيكون كل واحد
منهما مركب من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم اصلا اشتراكا
في الجنس وان كان مقولا بتقديم وتاخير لزم ان يكون المتقدم علة للمتاخر ثم

قال ابو حامد مناقضا لهم فنقول هذا النوع من التركيب من اين عرفتم
استحالته ولا دليل عليه الا قولكم المحكي عنكم في نفي الصفات وهو ان المركب من
الجنس والفصل مجتمع من اجزاء فان كان يصح للواحد من الاجزاء او الجملة وجود دون
الاخر فهو الواجب الوجود وما عداه ليس بواجب وان كان لا يصح للاجزاء وجود دون
المجتمع ولا للمجتمع وجود دون الاجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات

٣١

وبينا ان ذلك يبين بما ر في تسلسل العلل والبرهان لم يدل الا على قطع التسلسل
فاما العظايم الذي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود فلم يدل عليه
دليل وان كان واجب الوجود ما وصفوه وهو انه لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج
في قوامه الى غيره فلا دليل اذا على اثبات واجب الوجود وانما الدليل على قطع
تسلسل العلل فقط وهذا امر قد فرضنا منه في الصفات وهو في هذا النوع اظهر
فان انقسام الشي الى الجنس والفصل ليس هو كانقسام الموصوف الى ذات وصفة
فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فانما
ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان
مع زيادة نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية كقول
القائل ان الانسانية هل تستغني عن نفسها اذا انضم اليها شي اخر فهذا ابعد عن
الكثرة من الصفة والموصوف ومن اي وجه يستحيل ان ينقطع تسلسل العلولات
على علتين احداهما علة السموات والاخرى علة العناصر او احداهما علة العقول
والاخرى علة الاجسام كلها ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كمباينة الحمرة
والحرارة في محل واحد فانهما متباينان بالمعنى من غير ان يوجب في المحل تركيب جنسي
وفصلي بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا تقدح في وحدة
الذات فمن اي وجه يستحيل هذا في العلل وبهذا يتبين عجزهم عن نفي الاهين صانعين
قلت اما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي
يكون عن الشي الذي هو بالقوة والشي الذي يكون بالفعل لان الطبيعة التي تسمى
الفصل والصورة وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كاين فاسد
وله فاعل لان الفصل من شروط وجود الجنس من جهة ما هو بالقوة فليس يوجد
عريا من الفصل فمقارنة كل واحد منهما صاحبه بجهة ما شرط في وجود الاخر
والشي بعينه لا يمكن ان يكون علة لشرط وجوده فلا ضرورة علة هي التي افادته
الوجود بان قرنت الشرط بالمشروط فيه وعندهم ايضا ان القابل بالحقيقة هو ما كان
قوة فقط وان كان فعلا فبالعرض والمقبول ما كان فعلا وان كان قوة فبالعرض
وذلك انه ليس يتميز المقبول فيه من القابل الا من جهة ان احدهما بالقوة شي اخر
وهو بالفعل الشي المقبول وكلما هو بالقوة شيا اخر فهو ضرورة سيقبل ذلك الشي
الاخر ويخلع الشي الذي بالفعل وبذلك ان الشي اذا هنا قابل بالفعل ومقبوله بالفعل

فكلاهما

٩٥٤

فكلاهما قايم بذاته لكن القابل هو جسم لا عرض ضرورة فان القبول انما يوجد
اولا للجسم او لما هو في جسم فان الاعراض لا توصف بالقبول ولا الصورة و
لا السطح ولا الخط ولا النقطة ولا بالجملة ما لا ينقسم واما فاعل ليس بجسم فقد قام
عليه البرهان واما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل الا ما تشككوا فيه من امر
العقل الذي بالقوة فانه اذا كان المركب من صفة وموصوف لبعث نزلناه على
الذات كان كاينا فاسدا وكان جسما ضرورة وان كان مركبا من موصوف وصفة
زايدة على الذات من غير ان يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة الا على تلك الصفة
مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لزم ضرورة ان يكون ذا كمية وان يكون
جسما لانه اذا ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفة ارتفع عنها
ان يكون قابلة محسوسة وكذلك يرتفع ادراك الحس عن تلك الصفة فيعود الصفة
والموصوف كلاهما عقل غير جسماني الى معنى واحد بسيط لان العقل والمعقول من
قد ظهر امرهما انهما معنى واحد اذ كان التكثر فيهما بالعرض اعني من جهة الموضوع
وبالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات زايدة على الذات ليس شيا اكثر من وضعهم
جسما قديما واعراضا محمولة فيه وهم لا يشعرون لانهم اذا رفعوا الكمية التي هي
الجسمية ارتفع ان يكون في نفسه معنى محسوسا فلم يكن هناك لا حامل ولا محمول
فاذا جعلوا الحامل والمحمول مفارقين المادة والجسم لزم ان يكون عاقلا ومعقولا
وذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تغليطهم كله انما هو من باب تسميتهم
اياه واجب الوجود وانه اذا استعمل بدل ذلك ما ليس له علة لم يلزم الاول ما
الزموه من الصفات الواجبة لواجب الوجود ليس بصحيح لانه اذا وضع موجود
ليس له علة وجب ان يكون واجب الوجود بنفسه كما انه اذا وضع موجود واجب الوجود
بنفسه وجب الا يكون له علة واذا لم يكن له علة فاحرى ان ينقسم الى شيين
علة ومعلول ووضع المتكلمين الاول مركبا من صفة وموصوف يقتضي ان
يكون له علة فاعلة فلا يكون له علة اولى ولا واجب الوجود وهو ضد ما وضعوه
من كونه من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف فيها الى معنى واحد بسيط
فلا معنى لتكرار هذا والاطالة فيه واما ما قاله من ان الاول تعالى ان لم
يستحيل في حقه ان يكون مركبا من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد قلنا
على اي جهة يستحيل وعلى اي جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين للمواد واما

قولهم ان برهانهم على نفي الاثنينية ليس بمانع ان يكون ما هنا الاهان احدهما هو
علة السما مثلا والاخر هو علة الارض او احدهما علة المعقول والاخر علة المحسوس
من الاجسام ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضي تضادا مثل المباينة التي
توجد بين الحمرة والحرارة فانهما توجد في محل واحد **فنقول** ليس بصحيح لانه اذا
فرض اختراع الموجودات وابداعها لطبيعة واحدة وذات واحدة كالطبايع مختلفة
لزم ضرورة متى وضع شي من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة
الاولى ان تكونا مشتركين في وصف متباينين في وصف والذي يتباينان به
لا يخلو ان يكون من نوع تباين الاشخاص او من نوع تباين الانواع فان كان من
نوع تباين الانواع قيل عليهما اسم الاله باشتراك الاسم وذلك خلاف ما وضع
لان الانواع المشتركة في جنس واحد هي اما اضداد واما ما بين الاضداد وهذا
كله مستحيل وان كان تباينهما بالشخص فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما اتفق
عليه واما ان وضع ان تلك الطبيعة بعضها اشرف من بعض وانما تقول عليها
بتقدم وتاخير فالطبيعة الاولى اشرف من الثانية والثانية معلولة عنها ضرورة
حتى يكون مثلا مبتدع السموات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الاسطقسات
وهذا هو وضع الفلاسفة وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة اولى من يضع
ان الاول يفعل بوسايط علل كثيرة او يضع ان الاول علة بنفسه لجميع الاشياء
المختلفة بغير واسطة لكن هذا لا يجوز عند الفلاسفة لانه من المعلوم بنفسه
ان العوالم قامت من علة ومعلول فان البحث عن هذه العلل هو الذي افضى
بنا الى علة اولى طبيعتها ولو كانت هذه المبادي المختلفة بعضها مطلقا من
بعض اعني ليس بعضها عللا لبعض لما كان من العالم شي واحد ويرتبط و
هذا المعنى هو الذي دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
قال ابو حامد فان قيل انما يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين
الذاتين ان كان شرطا في وجوب الوجود فينبغي ان يوجد لكل واجب وجود
فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطا ولا الاخر شرطا فكل ما لا شرط له في وجوب الوجود
فوجوب الوجود مستغن عنه ويتم وجوب الوجود بغيره قلنا هذا عين ما ذكرتموه
في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشا التلبيس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود
فليطرح فانا لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد موجودا

لا فاعل

لا فاعل له قديما وان كان المراد هذا فلنترك لفظ واجب الوجود ولنبين
ان موجودا لا علة له ولا فاعل له يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم عليه دليل
فيبقى قولهم ان ذلك هل هو شرط في الا يكون له علة فهو هوس لان ما لا علة له قد
بينا انه لا يعقل كونه لا علة له حتى يطلب شرطه وهو كقول القايل ان السوادية
هل هي شرط في كون اللون لونا فان كان شرطا فلم كانت الحمرة لونا فيقال اما في
حقيقته فلا يشترط واحد منهما اعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل واما في وجوده
فالشرط احدهما لا بعينه اي لا يمكن جنس في الوجود الا وله فصل وكذلك من
يثبت علتين ويقطع النسب بينهما فنقول يتباينان بفصل واخذ الفصول شرط الوجود
لا محالة ولكن لا على التعيين   حاصل ما حكاه في الاحتجاج عن الفلاسفة
انهم يقولون لا يخلو ان يكون الفصل الذي تقع به الاثنينية في واجب الوجود هو
شرط وجوب الوجود او يكون فصلا ليس بشرط في وجوب الوجود فان كان الفصل
الذي به يفترقان شرطا في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب
الوجود فواجب الوجود واحد ضرورة كما انه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون
والبياض شرطا في اللونية لم يفترقان في اللونية وان كان الفصل الذي به يفترقان
ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجوب الوجود لكل واحد منهما بالعرض وهما
اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود   الكلام غير صحيح فان
الانواع شرط في وجود الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص
والتعيين لانه لو كان ذلك كذلك لم يجتمعا في وجود اللون فهو بحاله هذا القول
بعينه نوعين احدهما ان هذا انما عرض من حيث يظن ان واجب الوجود يدل
على طبيعة من الطبايع وليس الامر عندنا كذلك بل انما يفهم من واجب الوجود امرا
سلبيا وهو انه لا علة له والاسلاب غير معللة فكيف يستعمل في نفيها لا علة له
مثل هذا حتى يقال لا يخلو ان يكون ما به يفترق ما لا علة له فيما لا علة له شرطا في كونه
لا علة له او لا يكون شرطا فان كان شرطا لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق وان
لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فيما لا علة له وكان ما لا علة له واحد ووجه فساد
فيما وهذا القول فيما زعموا ان ما لا علة له نفي محض والنفي ليس له علة فكيف
يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه مغالطة فان الاسلاب الخاصة
التي تجري مجرى الاسماء المعدولة وهي الاسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات

بعضها من بعض لها علل وشروط وهي التي اقتضت لها ذكر السلب كما لها اسباب
وشروط هي التي اقتضت لها الاوصاف الايجابية فلا فرق في هذا الحكم بين الصفات
الايجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود هو صفة لازمة له لا علة له فلا فرق
بين ان يقال فيه واجب الوجود او لا علة له فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول
لا من خصومه **واما** المعارضة الثانية فتحصيلها ان قولهم لا يجوز ان يكون الفصل الذي
يتباين واجب الوجود شرطا او ليس بشرط فان كان شرطا فلم ينفصل احدهما عن الثاني
من حيث هو واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فواجب الوجود
ليس له فصل به ينقسم وهو مثل قول القائل اللون ان وجد منه اكثر من واحد فلا يخلو
ان يكون ما ينفصل به لون عن لون شرطا في وجود اللون او لا يكون فان كان شرطا
في وجود اللون فلم ينفصل احدهما عن الاخر من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة
واحدة وان لم يكن واحد منهما شرطا في وجود اللونية فليس للون فصل ينفصل به
عن لون آخر وهذا كذب **ثم قال** هو عن الفلاسفة في هذا جوابا ما فقال فان مثل
هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية زايدا على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود
اذ ليس له الا وجوب الوجود وليس ثم ماهية يضاف الوجود اليها فكما ان فصل
السواد وفصل الحمرة لا يشترطان في اللونية في كونها لونية انما يشترطان في وجودها
وفي كونها الحاصل بعد فكذلك ينبغي الا يشترط في الوجود الواجب فالوجود الواجب
للاول كاللونية للون لا كالوجود المضاف الى اللونية قلنا لا نم بل له حقيقة موصوفة
بالوجود على ما سنبينه في المسئلة التي بعد هذه وقولهم انه موجود بلا ماهية خارج عن المعقول
ويرجع حاصل الكلام له انهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب بالجنس والفصل ثم بنوا ذلك
على نفي الماهية وراء الوجود فمهما ابطلنا الاخير الذي هو اساس الاساس بطل
عليهم الكل وهو بنيان ضعيف الثبوت قريب من بيت العنكبوت **قلت**
جواب بعض الفلاسفة على القول بان الوجود هو عرض في الموجود اعني الماهية وقعنا انهم
هو بان الوجود في كل شيء هو غير الماهية وزعم ان قولهم انما بنوه على هذا والفرق الذي
اتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما الزموا من امر اللونية والفصول التي فيها كيفما
وضعوا الامر فانه لا يشك احد ان فصول الجنس هي علة الجنس سواء نزلت الجنس وجودا
غير ماهيته او ماهيته نفس وجوده لانه ان كانت فصولا للوجود وكان الوجود للون
غير ماهية اللون لزم الا تكون الفصول التي تنقسم بها اللون فصولا لماهية اللون بل فصولا

نوعن من اعراضه وذلك فرض مستحيل ولذلك الحق هو انا اذا قسمنا اللون
لفصوله فعلنا الوجود للون بما هو لون انما يكون بالفعل اما لانه ابيض او اسود
او غير ذلك من الالوان فلم نقسم عرضا اللون وانما قسمنا هو هو اللون بالقول
بان الوجود عرض في الموجود باطل بهذا المعنى والاعتراض وجوابه هو على الاعراض
كلام ساقط انهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب بالجنس والفصل
ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود فمتى ابطلنا الاخير الذي هو اساس الاساس
بطل عليهم الكل كلام غير صحيح فان بنيانهم نفي التثنية بالعدد في شيئين بسيطين
مقول عليهما الاسم بتواطؤ امر بين بنفسه فانه متى ارتفعت التثنية والاشتراك
في شيئين بسيطين عاد البسيط مركبا وتحصيل القول في هذا ان الطبيعة المسماة
بواجب الوجود وهي التي لا علة لها وهي علة لغيرها انه لا يخلو ان يكون واحدة
بالعدد او كثيرة ثم ان كانت كثيرة فلا يخلو ان يكون كثيرة بالصور واحدة بالجنس
المقول بتواطؤ او واحدة بالنسبة او يكون واحدة بالاسم فقط فان كانت
مختلفة بالعدد مثل زيد وعمرو واحدة بالنوع فهي ذات هيولى ضرورة وذلك
مستحيل وان كانت مختلفة الصورة واحدة بالجنس عليها بتواطؤ فهي مركبة
ضرورة وان كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة الى شيء واحد فلا يمتنع من ذلك
مانع وبعضها علل لبعض وتنتهي الى اول فيها وهذه هي حال الصور المفارقة
للمواد عند الفلاسفة واما ان كانت انما تشترك في الاسم فليس مانع يمنع من
ان يوجد منها اكثر من واحد فان هذه هي حال الاسباب الاول الاربعة
اعني الفاعل الاول والصورة الاخيرة والغاية الاخيرة والمادة الاخيرة
فلذلك ليس يحصل من هذا النحو من الفحص شيء محصل ولا يتحصل له المبدا الاول
كما ظن ابن سينا ولا انه واحد ولا بد **المسلك** الثاني الالزام وهو انا نقول
ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدائية جنسا لانه ليس مقولا في جواب ما هو
فالاول عندكم عقل مجرد كما ان ساير العقول التي هي المبادي للوجود المسماة
بالملائكة عندهم التي هي معلولات عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل
الاول ومعلولات الاول فان المعلول الاول ايضا بسيط لا تركيب في ذاته
الا من حيث لوازمه وهما مشتركان في ان كل واحد عقل مجرد عن المادة وهذه
حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم بل هي الماهية وهذه
الماهية

مشترك بين الاول وساير العقول فان لم يباينها بشيء اخر فقد عقلتم
الاثنينية من غير مباينة فان تباينها فما به المباينة غير ما به المشاركة والعقلية
المشاركة فيها مشاركة في الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى
ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول وهو العقل
الاول الذي ابدعه الله من غير واسطة مشاركة في هذا المعنى والدليل عليه
ان العقول التي هي معلولات انواع مختلفة وانما اشتركها في العقلية وافترقها
بفصول سوى ذلك وكذلك الاول يشارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض
القاعدة والمصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم
قلت اما انت ان كنت فهمت ما قلناه قبل هذا من ان ها هنا اشيا
يعمها اسم واحد لا عموم الاشياء المتواطية ولا عموم الاشياء المشتركة بل عموم
الاسماء المنسوبة الى شيء واحد اشكل وان خاصة هذه الاشياء ان ترتقي
الى اول في ذلك الجنس هو العلة الاولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة
المقول على النار وعلى ساير الاشياء الحارة ومثل اسم الموجود المقول على الجوهر
وعلى ساير الاعراض ومثل اسم الحركة المقول على الحركة في الموضع وعلى ساير الحركات
فليست تحتاج الى توقيف على الغلط الداخل في هذا القول **وذلك** ان اسم العقل
يقال على العقول المفارقة عندهم بتقديم وتاخير وان فيها عقلا اولا
هو العلة في سايرها وكذلك الامر في الجوهر والدليل على ان ليس لها طبيعة واحدة
مشتركة ان بعضها علة لبعض وما هو علة لشيء فهو متقدم على المعلول وليس يمكن
ان يكون طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس الا في العلل الشخصية وهذا
النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية فان الاشيا المشتركة في الجنس
ليس فيها اول هو العلة في سايرها بل هي كلها في مرتبة واحدة ولا يوجد فيها
شيء بسيط والاشياء المشتركة في معنى مقول عليها بتقديم وتاخير يجب ضرورة ان يكون
فيها اول بسيط وهذا الاول ليس يمكن ان يتصور فيه اثنينية لانه مهما فرض له
ثان وجب ان يكون في مرتبة من الوجود في طبيعته فيكون هنالك طبيعة مشتركة
لهما يشتركان فيها اشتراك الجنس الحقيقي فيجب ان يفترقا بفصول زايدة على الجنس
فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل وكل ما هو بهذه الصفة فهو محدث و
بالجملة فالذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب ان يكون واحدا لانه ان لم يكن واحدا

لم يكن

ولم يكن في النهاية من الكمال في الوجود لان الذي في النهاية لا يشاركه غيره
وذلك انه كما انه ليس للخط الواحد من طرف واحد نهايتان كذلك الاشياء الممتدة
في الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها نهايتان من طرف واحد فابن سينا
لم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها الاسم
المتواطي وبين الطبايع التي لا تشترك الا في اللفظ فقط او في عرض بعيد لزمه هذا
الاعتراض **المسئلة الثامنة في ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية**
والكلام عليه من وجهين الاول المطالبة بالدليل فيقال بم عرفتم ذلك ابضرورة
العقل او بنظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر فان قيل لانه لو كان له ماهية
لكان الوجود مضافا اليها او تابعا لها ولازما لها والتابع معلول فيكون الوجود
الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا رجوع الى التلبيس في اطلاق لفظ
الوجود الواجب فانا نقول له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة اي ليست معدومة
منفية ووجودها مضاف اليها وان احبوا ان يسموه تابعا ولازما فلا مشاحة في الاسماء
بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود غيره بل لم يزل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية
فليس كذلك فان عنوا غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع التسلسل
العلل وقطعه بحقيقة موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس تحتاج الى سلب الماهية
فان قيل فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا
ومفعولا قلنا الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم
ان عنوا بالسبب الفاعل له فان عنوا به وجها اخر وهو انه لا يستغني عنه فليكن كذلك
بلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما
علا ذلك لم تعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته وكل براهينهم تحكمات مبناها
على اخذ لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم ويسلم ان الدليل قد دل على واجب الوجود
بالنعت الذي قد وضعوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم على هذا يرجع
الى دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي الا انه اغمض واضعف لان
هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة
موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة متكثرة اذ فيه ماهية ووجود وهذا
غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود
الحقيقة لا تنفي الوحدة **قلت** لم ينقل ابو حامد مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل

في المقاصد وذلك ان الرجل لما اعتقد ان الوجود من الشيء يدل على صفة زايدة
على ذاته لم يجز عنده ان يكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات لانه لو كان
ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يكن له فاعل فلزم عنده من هذا ان كل ما
وجوده زايد على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الاول عنده ليس له فاعل وجب
ان يكون وجوده عين ذاته وذلك ما عاند به ابو حامد بان تشبيه الوجود
بلازم من لوازم الذات ليس بصحيح لان ذات الشيء هي علة لازمه وليس يمكن ان
يكون الشيء علة وجوده لان وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس وضع ماهيته
هي انيته هو رفع لماهيته كما قال بل انما هو ايجاب الماهية والانية واذا
وضعنا الوجود لاحقا من لواحق الموجود وكان الذي يعطي وجود الاشياء
في الاشياء الممكنة هو الفاعل فيجب ان يكون ما لا فاعل له اما ان يكون لا وجود له
وذلك مستحيل واما ان يكون وجوده هو ماهيته لكن هذا كله مبناه على غلط وهو
ان الوجود للشيء لازم من لوازمه وذلك ان الوجود الذي يتقدم في معرفتنا
العلم بماهية الشيء هو الذي يدل على الصادق ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء
موجودا اما فيما له سبب يقتضي وجوده فقوته قوة قولنا هل الشيء له سبب ام
ليس له سبب هكذا يقول ارسطاطاليس في اول المقالة الثانية من كتاب
البرهان واما اذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي
وجوده واما اذا فهم من الموجود ما يفهم من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس
المقول بتقديم وتاخير على ما كان فلا يفترق في ذلك ما له علة وما ليس له
علة ولا يدل على معنى زايد من معنى الموجود وهو المراد بالصادق وان دل على معنى
زايد على الذات فعلى انه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود الا بالقوة
كالحال في الكلي فهذه هي الجهة التي منها نظر القدماء في المبداء الاول
فاثبتوه موجودا بسيطا واما الحكماء من الاسلام المتاخرين فانهم زعموا
انهم نظروا في طبيعة الموجود بما هو موجود فاداهم الامر الى موجود بسيط بهذه
الصفة والطريقة التي يمكن عندي ان تسلك حتى تقرب من الطريق البرهانية
هو ان الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها خروجها من القوة الى الفعل انما يكون ضرورة
من مخرج هو بالفعل اعني فاعلا محركا لها ويخرجها من القوة الى الفعل فان كان المخرج هو ايضا
من طبيعة الممكن وجب ان له مخرج فان كان ذلك من طبيعة الممكن ايضا اعني الممكن

في جوهره وجب ان يكون ها هنا مخرج واجبا في جوهره غير ممكن وذلك ليتحفظ ههنا
وتبقى دايما طبيعة الاسباب الممكنة الجارية الى غير نهاية فانها اذا وجدت غير متناهية
على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ممكن وجب ضرورة ان يكون الموجب لها
اعني الذي يقتضي لها الدوام شيا واجبا في جوهره اذ قد ظهر من امرها وجوب المرور
فيها الى غير نهاية اعني الاشياء الممكنة في جوهرها فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك اصلا
لما كان سبيلا الى حدوث الحركة وانما وجب ان يتصل الوجود الحادث بالوجود الازلي
من غير ان يلحق الاول تغير بوساطة الحركة التي هي من جهة قديمة ومن جهة حادثة
والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن سينا بواجب الوجود بغيره وهذا الواجب
من غيره لم يكن بد من ان يكون جسما متحركا على الدوام فان بهذه الحركة امكن ان
يوجد المحدث في جوهره والفاسد عن الازلي وذلك بالقرب من الشيء تارة والبعد
تارة كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة مع الاجرام السماوية ولما كان
هذا المحرك واجبا في الجوهر ممكنا في الحركة المكانية وجب ضرورة ان ينتهي الامر الى
واجب الوجود باطلاق اي ليس فيه امكان اصلا لا في الجوهر ولا في المكان ولا في
غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفته بسيطا ضرورة لانه ان كان مركبا كان
ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فهذا النحو من البيان كاف عندي في مثله
الطريق فهو حق فاما ما زاد ابن سينا في هذه الطريقة ويقول ان الممكن الوجود
يجب ان ينتهي اما الى واجب الوجود من غيره او واجب الوجود من ذاته فان انتهى
الى واجب الوجود من غيره وجب في الواجب الوجود من غيره ان يكون لازما عن
واجب الوجود من ذاته وذلك انه زعم ان الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود
من ذاته والممكن يحتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وخطا
لان الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان اصلا ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة يقال
في تلك الطبيعة انها ممكنة من جهة واجبة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب
ليس فيه امكان اصلا لان الممكن نقيض الواجب وانما الذي يمكن ان يوجد شيء
واجب من جهة طبيعة ما ممكن من جهة طبيعة اخرى مثل ما يظن الامر عليه في الجرم
السماوي او فيما فوق الجرم السماوي اعني انه واجب في الجوهر ممكن في الحركة في الاين
وانما الذي قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد في السماء انها جوهرها واجبة من غيرها
ممكنة من ذاتها وقد قلنا في غير ما موضع ان هذا لا يصح بالبرهان الذي استعمله ابن سينا

في واجب الوجود متى لم يفصل هذا التفصيل ويبين هذا التبيين كان من طبيعة
الاقاويل العامة الجدلية ومتى فصل كان من طبيعة الاقاويل البرهانية وينبغي ان
تعلم ان الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاهد هاهنا
وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسميها الاشعرية صفات نفسانية
ويسميها الفلاسفة صورا وهذا الحدوث انما يكون من شيء آخر وفي زمان ويدل
على ذلك قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الاية وقوله تعالى
ثم استوى الى السماء وهي دخان **واما** كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود
الضروري فسكت عنه الشرع لبعده عن افهام الناس ولان معرفته ليست ضرورية
في سعادة الجمهور **واما** الذي تزعم الاشعرية من ان طبيعة الممكن مخترعة وحادثة
من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم او لم يقل فهو
اذا تاملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذي يظهر
من الشريعة هو النهي عن الفحص عن التي سكت عنها الشرع ولذلك جاء في الحديث
لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا هذا خلق الله فمن خلق الله تعالى فقال
اذا وجد احدكم ذلك فذلك محض الايمان وفي بعض طرق الحديث
اذا وجد ذلك احدكم فليقرأ قل هو الله احد فاعلم ان بلوغ الجمهور الى مثل هذا الطلب
هو من باب الوسوسة ولذلك قال هذا محض الايمان **المسئلة الثانية** هو ان نقول
وجود بلا ماهية ولا حقيقة معينة غير معقول كما لا يعقل عدم مرسل الا بالاضافة
الى موجود يقدر عدمه فلا يعقل وجود مرسل الا بالاضافة الى حقيقة معينة
لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة
له فان نفي الماهية نفي الحقيقة واذا انتفت حقيقة الموجود لم يعقل الموجود فكانهم
قالوا موجود ولا موجود وهو متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا معقولا لجاز
ان يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة ولا ماهية
له ويباينه في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعلولات وهل له
سبب الا انه غير معقول في نفسه وما لا يعقل في نفسه فبان تنفى علته لا يصير معقولا
ولا يعقل فبان تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا والتناهي الى هذا الحد غاية ظلم
فقد ظنوا انهم يحسنون فيما يقولون فانتهى كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي الحقيقة
ولا يبقى مع الحقيقة الا لفظ الوجود ولا مسمى له اصلا اذا لم يضف الى ماهية فان قيل

حقيقته انه واجب وهو الماهية قلنا ولا معنى للواجب الا نفي العلة وهو سلب
لا يتقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم الحقيقة فلتكن الحقيقة
معقولة حتى توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للوجوب الا هذا
على ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة فان لم يزد فكيف يكون هو
الماهية والوجود ليس بماهية فكذلك ما لا يزيد عليه **قلت** هذا القول
كله مغلط سفسطائي فان القوم لم يضعوا الاول وجودا بلا ماهية ولا ماهية
بلا وجود وانما اعتقدوا ان الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة
انما استفادها من الفاعل واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ان هذه الصفة فيه
ليست زائدة على الماهية وانه ليس له ماهية مغايرة للوجود لا انه لا ماهية له
اصلا كما بنى هو كلامه عليه في معاندتهم **ولما** وضع انهم يرفعون الماهية وضع
كذبا اخذ يشنع عليهم فقال انه لو كان معقولا لجاز ان يكون في المعقولات
موجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة له فان القوم لم يضعوا موجودا
لا ماهية له باطلاق وانما وضعوا الا ماهية له بصفة ماهيات سائر الموجودات وهذا
الموضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية مشترك فهذا الوضع وكل ما يركب
على هذا كلام سفسطائي وذلك ان المعدوم لا يتصف بنفي شيء عنه او بايجابه فهذا
الرجل في امثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة او الجهل وهو اقرب
الى الشرارة منه الى الجهل او نقول ان هناك ضرورة داعية الى ذلك **واما** قوله
ان معنى واجب الوجود صفة ايجابية انه ليس له فغير صحيح بل قولنا فيه واجب الوجود
هو فيه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة اصلا لا فاعل من خارج ولا هي
جزء منه **واما** قوله ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد
فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه فان الوجوب
ليس صفة زائدة عندهم على الذات وهي بمنزلة قولنا فيه انه ضروري وازلي وكذلك
الوجود اذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن امرا زائدا على الذات **واما** ان فهمنا منه
عرضا كما يقول ابن سينا في الموجود المركب فقد يعسر ان يقال كيف كان البسيط هو
نفس الماهية الا ان يقال كما يوجد العلم في البسيط هو نفس العالم **واما** ان فهم
هنا الموجود ما يفهم من الصادق فلا معنى لهذه الشكوك وكذلك ان فهم من الموجود ما
يفهم من الذات وعلى هذا يخرج القول ان الموجود في البسيط هو نفس الماهية

المسألة في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم قال ابو حامد فنقول
هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث وكل حادث
فيفتقر الى محدث فاما انتم اذا عقلتم جسما قديما لا اول لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث
فما المانع ان يكون الاول جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره فان قيل
لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسما الى اجزاء بالكمية والى الهيولى والصورة بالقسمة
المعنوية والى اوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية
في انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها قلنا
وقد ابطلنا عليكم هذا وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض
اجزائه الى البعض كان معلولا وقد تكلمنا عليه وبينا انه اذا لم يبعد تقدير موجود
لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له او تقدير موجودات لا موجد لها اذ نفي العدد
والتثنية بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود وما هو
الاساس الاخير فقد استاصلناه وبينا تحكمكم فيه فان قيل الجسم ان لم يكن له
نفس فلا يكون فاعلا وان كانت له نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم اولا قلنا نفسنا
ليست علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم بل هما يوجدان
بعلة سواهما فاذا جاز وجودهما قديما جاز الا يكون لهما علة فان قيل كيف اتفق
اجتماع النفس والجسم قلنا هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا
سؤال اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون صانعا **قلت** اما من لا دليل
له على ان الاول ليس بجسم الا من طريق انه قد صح عنده ان كل جسم محدث فما اوهى
دليله وابعده من طبيعة المدلول لما تقدم من ان بياناتهم التي بنوا عليها ان كل جسم
محدث بيانات مختلفة وما احرى من جوز مركبا قديما كما حكيته ههنا عن الاشعرية
ان يجوز وجود جسم قديم لانه يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب
مثلا فلا يصح برهانهم على ان كل جسم محدث لانهم انما بنوا ذلك على حدوث الاعراض
والقدماء من الفلاسفة ليس يجوزون وجود جسم قديم بذاته بل من غيره ولذلك
لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما لكن ان
نقلنا اقاويلهم في هذا الموضع صارت جدلية فلتستبين في مواضعها **واما**
قوله في الاعتراض على هذا قلنا قد ابطلنا عليكم هذا وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى
ان المجتمع اذا افتقر بعض اجزائه لبعض كان معلولا **فانه** يريد انه قد تكلم

فيما سلف وقال انه لا دليل لهم على ان واجب الوجود بذاته لا يكون جسما لان
معنى واجب الوجود بذاته لا علة له فاعلية فمن اين منعوا وجود جسم لا علة له فاعلة
لا سيما اذا وضع جسما بسيطا غير منقسم لا بالكمية ولا بالكيفية وبالجملة مركب قديم
لا مركب له وهي معاندة صحيحة لا ينفصل عنها الا باقاويل جدلية وجميع ما في
هذا الكتاب لابي حامد على الفلاسفة وللفلاسفة عليه او على ابن سينا كلها
اقاويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك
وقوله مجيبا عن الاشعرية القديم من ذاته لا يفتقر الى علة من قبلها كان قديما
فاذا وضعنا ان قديما من قبل ذاته ووضعنا الذات علة للصفات فلم تعد الذات
قديمة من اجل غيرها **قلت** قد يلزمهم ان يكون القديم مركبا من علة ومعلول
وان يكون الصفات قديمة من قبل علة وهي الذات فان كان المعلول ليس شرطا
في وجوده فالقديم هو العلة فلنقل ان الذات القائمة بذاتها هي الاله وان
الصفات معلولة فيلزمهم ان يضعوا اشياء قديما بذاته واشياء قديمة بغيرها ومجموع
ذلك هو الاله وهذا بعينه هو الذي انكروه على من قال ان الاله قديم بذاته
والعالم قديم بغيره اي بالاله وهم يقولون ان القديم واحد وهذا كله في
غاية التناقض **واما** قوله ان اثبتنا موجودا لا موجد له هو مثل اثبتنا مركبا
لا مركب له واثبتنا موجودا واحدا بهذه الصفة او كثيرين مما لا يستحيل في
تقدير العقل هو كلام مختل فان التركيب لا يقتضي مركبا هو ايضا مركب فينتهي
الامر الى مركب من ذاته كما ان العلة ان كانت معلولة فانه ينتهي الامر الى علة غير
معلولة ولا ايضا اذا ادى البرهان الى موجود لا موجد له امكن ان يبين من هذا
انه واحد **واما** قوله انه متى انتفت الماهية انتفى التركيب فان ذلك موجب
لاثبات التركيب في الاول وغير صحيح فان القوم لا ينفون الماهية عن الاول
وانما ينفون ان يكون هنالك ماهية على نحو الماهية التي في المعلولات وهذا
كله كلام جدلي مماري وقد تقدم من قولنا الاقاويل المقنعة التي تقال في هذا الكتاب
على اصول الفلاسفة في بيان ان الاول ليس بجسم وهي ان الممكن يؤدي الى موجود
ضروري وانه لا يصدر الممكن عن الضروري الا بوساطة موجود هو من جهة
ضروري ومن جهة ممكن وهو الجرم السماوي وحركته الدورية ومن اقنع ما يقال
على اصولهم ان كل جسم فقوته متناهية وان هذا الجسم انما استفاد القوة الغير

متناهية الحركة من موجود ليس بجسم **قال** ابو حامد مجيبا عن الاعتراض
الذي اوجب الا يكون الفاعل عند الفلاسفة الا الافلاك الذي هو مركب من نفس
وبدن فان قيل لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم
لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الانفس
ولا في ابداع النفوس نفس تختص بخاصية يتهيأ بها لان توجد الاجسام قلنا
ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفس تختص بخاصية يتهيأ بها لان توجد الاجسام
وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا انه لم يشاهد
من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا تدل على الاستحالة فقد اضافوا
الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجود اصلا ولم يشاهد من غيره وعدم المشاهدة
من غيره لا يدل على الاستحالة منه وكذا في نفس الجسم والجسم الاقصى او ما قدره

قلت اما القول بان الاجسام لا تخلق الاجسام فانه اذا فهم من التخليق
التكوين كان الامر الصادق بالضد وذلك انه لا يتكون جسم فيما يشاهد الا عن
جسم ولا جسم متنفس الا عن جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولو تكون
الجسم المطلق لكان التكوين من عدم لا بعد عدم وانما تتكون الاجسام المشار اليها
الا من اجسام مشار اليها وعن اجسام مشار اليها وذلك بان ينتقل الجسم من اسم
الى اسم ومن حد الى حد فيتغير جسم الماء مثلا الى جسم النار بان تنتقل من جسم
الماء الصفة التي بانتقالها انتقل عنه اسم الماء وحده الى اسم النار وحدها
وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل اما مشارك له بالنوع واما بالجنس
المقول بتواطؤ وبتقديم وتأخير وهل ينتقل تشخص الجسمية المخصوصة بالماء
الى تشخص الجسمية المخصوصة بالنار فيه نظر **واما** قوله ولا يكون الجسم واسطة
للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول بني من آراء الفلاسفة
على راي من يرى ان المعطي لصور الاجسام التي ليست متنفسة والنفوس هو
جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة وانه ليس يمكن ان يعطي ذلك جسم
متنفس ولا غير متنفس فانه اذا وضع هذا ووضع ان السماء جسم متنفس لم
يمكن فيها ان تعطي صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لا نفسا ولا غيرها فان
النفس التي في الجسم انما تفعل بوساطة الجسم وما فعله بواسطة الجسم فليس
توجد عنه لا صورة ولا نفس اذ كان ليس من شان الجسم ان يفعل صورة

جوهرية

جوهرية لا نفسا ولا غيرها وهو شبيه بقول افلاطون في الصور المجردة من المادة
التي يقول بها وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام وحجتهم
ان الجسم انما يفعل في جسم حرارة او برودة او رطوبة او يبوسة وهذه هي افعال
الاجسام السماوية عندهم فقط **واما** الذي يفعل الصور الجوهرية وخاصة
المتنفسة فهو موجود مفارق وهو الذي يسمونه واهب الصور وقوم من
الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون ان الذي يفعل الصور في الاجسام هي
اجسام ذوات صور مثلها اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فالاجسام الحية
فهي تفعل اجساما حية على ما يشاهد كالحيوان الذي يولد بعضها بعضا واما
بالجنس ولا يتولد عن ذكر وانثى فالاجرام السماوية عندهم هي التي تعطيها
الحياة لانها حية ولهؤلاء حجج غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها وهذا
اعترض ابو حامد عليهم فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس تختص
بخاصية تتهيأ بها ان توجد الاجسام وغير الاجسام يريد ولم لا يجوز ان يكون
في النفوس التي هي في الاجسام نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتنفسة
وغير المتنفسة ومما اغرب تسليم ابي حامد ان المشاهدة هي وحدها في تكون
جسم عن جسم وليس المشاهدة غير هذا **وانت** ينبغي ان تفهم انه متى جردت اقاويل
الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت اقاويل جدلية ولا بد ان كانت مشهورة
او منكرة غريبة ان لم تكن مشهورة والعلة في ذلك ان الاقاويل البرهانية انما
تتميز من الاقاويل الغير برهانية اذا اعتبرت بجنس الصناعة الذي فيه النظر
فما كان منها داخلا في حد الجنس او الجنس داخلا في حده كان قولا برهانيا وما لم يظهر فيه
ذلك كان قولا غير برهاني وذلك لا يمكن الا بعد تحديد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه
وتحديد الجهة التي من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي
لا توجد لها وبتحفظ في تقرير تلك الجهة في قول قول من الاقاويل الموضوعة
في تلك الصناعة بان يحضر ابدا نصب العين معنى ما وقع في النفس ان القول جوهري
لذلك الجنس او لازم من لوازم جوهره صح القول **واما** متى لم يحفظ هذه
المناسبة بذهن الناظر وخطرت خطورا ضعيفا فان القول ظن لا يقين
ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل ادق من الشعر
عند البصر واخفى من النهاية التي بين الظل والضوء وبخاصة في الامور المادية

عند قوم ممن الاختلاط مما بالذات فيهما مع ما بالعرض ولذلك ما نرى ان ما فعل
ابو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وابرازها
لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها انه مغير لطبيعة ما كان من الحق
في اقاويلهم او صارف اكثر الناس عن جميع اقاويلهم فالذي صنع من هذا الشر
عليه اغلب من الخير في حق الحق **ولذلك** علم الله ما كنت انقل في هذه الاشياء
قولا من اقاويلهم ولا استجيز ذلك لولا هذا الشر اللاحق للحكمة واعني بالحكمة
النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان **قال** ابو حامد مجيبا عن
الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى او الشمس او ما قدر من الاجسام فهو متقدر
بمقدار فقد يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار
الجائز الى مخصص فلا يكون اولا قلنا بم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم
يكون على مقداره يجب ان يكون غاية لنظام الكل ولو كان اصغر منه او اكبر لم
يجز كما انكم قلتم ان المعلول الاول يفيض الجرم الاقصى منه متقدرا بمقداره وسائر
المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولكن تعين بعض المقادير
لكون النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه فكذلك اذا
قدر غير معلول بل لو اثبتوا في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى
عندهم مبدا للتخصيص مثل ارادة مثلا لم ينقطع السوال اذ يقال ولم اراد هذا
المقدار دون غيره كما الزموه على المتكلمين في اضافتهم الاشياء الى الارادة
القديمة وقد قلبنا ذلك عليهم في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي
القطبين فاذا بان انهم يضطرون الى تجويز تمييز الشيء عن مثله والوقوع
بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه السوال في نفس
الشيء فيقال لم اختص بهذا القدر وبين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصصه
بهذا المقدار عن مثله فان امكن دفع السوال عن العلة بان هذا المقدار ليس
مثل غيره اذ النظام مرتبط به دون غيره امكن دفع السوال عن نفس الشيء
ولم يفتقر الى علة وهذا مالا مخرج عنه فان هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل
الذي لم يقع فالسوال متوجه انه كيف تميز الشيء عن مثله خصوصا على اصلهم
وهم ينكرون الارادة المميزة وان لم يكن مثلا له فلا يثبت الجواز بل يقال
وقع كذلك قديما كما وقعت العلة القديمة بزعمهم وليستمد الناظر في هذا

الكلام بما اوردناه عليهم من توجيه السوال في الارادة القديمة وقلبنا ذلك
عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين بهذا ان من لم يصدق بحدوث
الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم اصلا **قلت**
ما اعذب كلام هذا الرجل في هذا الموضع فانه وجه على الفلاسفة اعتراضا بانهم لا
يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوي اذ كانوا يحتاجون في ذلك الى جواب
باصل لا يعتقدونه وانما يعتقده المتكلمون وهو قولهم ان كون السماء بمقدار
محدود دون سائر المقادير التي كان يمكن ان يكون عليها السماء هو لعلة مخصصة
والمخصص قد يكون قديما **قلت** هذا الرجل قد غالط في هذا المعنى او غلط فان
التخصيص الذي لزمته الفلاسفة غير التخصيص الذي ارادته الاشعرية وذلك
ان التخصيص الذي تريده الاشعرية انما هو تمييز الشيء اما من مثله واما من ضده
من غير ان يقتضي ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء اضطرت الى تخصيص احد المتقابلين
والفلاسفة في هذا الموضع انما ارادوا بالمخصص الذي اقتضته الحكمة في
المصنوع وهو السبب الغائي فانه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من الموجودات
ولا كيفية الا وهي الغاية في الحكمة التي لا تخلو من احد امرين اما ان يكون ذلك
امرا ضروريا في طباع فعل ذلك الموجود واما ان يكون فيه من جهة الافضل فانه
لو كان عندهم في المخلوقات كمية او كيفية لا تقتضي حكمة لكانوا قد نسبوا الصانع
الخالق الاول في ذلك الى ما لا يجوز نسبته الى الصناع المخلوقين الا على جهة الذم
لهم وذلك انه لا عيب اشد من ان يقال ومن نظر الى مصنوع ما في كمية وكيفية
لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية دون سائر الممكنات
الكميات ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه فيقال لانه اراد ذلك لا للحكمة
وعبث في المصنوع وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع
من اجل الغرض من اجل فعله الذي هو الغاية وذلك ان كل مصنوع فانما يفعل من اجل
شيء ما وذلك الشيء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدرا
بكمية محدودة وان كان لها عرض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان
اي مصنوع اتفق يقتضي اي فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة اصلا في مصنوع
من المصنوعات ولا كانت ههنا صناعة اصلا ولكانت كميات المصنوعات
وكيفياتها راجعة الى هوى الصانع وكان كل انسان صانعا او نقول ان الحكمة

انما هو في صنع المخلوق لا في صنع الخالق نعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الصانع
الاول بل نعتقد ان كلما في العالم فهو حكمة وان قصرت عن كثير منها عقولنا وان الحكمة
الصناعية انما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا
في غاية الحكمة فهنا ضرورة حكيم واحد هو الذي اقتضت الموجود السموات و
الارضون ومن فيهما فانه ما من احد يقدر ان يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة على نفسه
فالقوم من حيث ارادوا ان يغفلوا الخالق الاول ابطلوا الحكمة في حقه وسلبوه افضل صفاته

المسئلة العاشرة في بيان تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة وان القول بالدهر لازم لهم

قال ابو حامد فنقول ان من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث
لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه افتقر الى صانع وعلة واما انتم فالذي
يميزكم من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم لا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث
وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام
هي السموات وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي حشو فلك القمر واجسامها وموادها
قديمة وانما يتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات وتحدث النفوس الانسانية
والحيوانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي عللها الى الحركة الدورية والحركة الدورية
قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذا لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه نفس
لم يزل قديما كذلك فلا علة اصلا للاجسام فما معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعلة
وهي قديمة **قلت** الفلاسفة تقول ان من قال ان كل جسم محدث وفهم من
الحدوث الاختراع من لا موجود اي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده
قط وهذا احتياج ضرورة الى برهان فاما ما حكل عليهم من الاعتراضات في هذا الفصل
حتى الزمهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة
وجملة الامر ان الجسم عندهم سواء كان محدثا او قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه
وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث الا ان الخيال
لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك لما اراد ارسطو
ان يبين كون الارض مستديرة خاطبهم بها انزلها محدثة ليتصور العقل منها العلة
ثم ينقلها الى الازلية وذكر في المقالة الثانية من السماء والعالم **ولما** اتى بشناعات
التي تلزم الفلاسفة افيد بجاوبا عنهم وهذا الاجوبتهم فقال فان قيل كل ما لا علة له
فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما يتبين به ان الجسم لا يكون

واجب الوجود قلنا وقد بينا فساد ما ادعيتم من صفات واجب الوجود
وان البرهان لا يدل الا على قطع التسلسل وقد انقطع عند الدهرية في اول الامر اذ تقول
لا علة للاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة لبعض الى ان تنتهي الى الحركة الدورية
وهي بعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن تامل
ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد
كما صرح به فريق فهم الذين هم بمقتضى نظر هؤلاء **قلت** كل هذا قد وقع الجواب
عنه والتعريف بمرتبته من الاقاويل التصديقية فلا معنى لاعادة الكلام في ذلك **واما**
الدهرية فالحس هو الذي اعتمدت عليه وذلك انه لما انقطعت الحركات عندها
بالجرم السماوي وانقطع به التسلسل ظنت انه قد انقطع بالقول ما انقطع بالحس وليس
كذلك واما الفلاسفة فانهم اعتبروا الاشياء حتى انتهت الى الجرم السماوي ثم اعتبروا
الاسباب المعقولة فافضى بهم الامر الى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبداء
للموجودات المحسوسة وهو معنى قوله تع وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات
والارض الاية **واما** الاشعرية فانهم جحدوا الاسباب المحسوسة اي لم يقولوا
بكون بعضها اسبابا لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجودا غير محسوس
بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وانكروا الاسباب والمسببات وهو نظر
خارج عن الانسان بما هو انسان **قلت** ابو حامد معاند للفلاسفة في
قولهم فان قيل ان الدليل على ان الجسم لا يكون واجب الوجود انه ان كان واجب الوجود
لم يكن له علة لا خارجة عنه ولا داخلة فيه وان كانت له علة لكونه مركبا كان باعتبار
ذاته ممكنا وكل ممكن مفتقر الى واجب الوجود قلنا لا نفهم لفظ واجب الوجود
وممكن الوجود فكل تلبيساتهم في ما بين اللفظتين فلنعد الى المفهوم وهو نفي العلة
واثباتها فكانهم يقولون ان هذه الاجسام لها علة ام لا علة لها فيقول الدهري
لا علة لها فما المستنكر واذا عني بالامكان والوجوب هذا فنقول انه واجب وليس
ممكنا وقولهم الجسم ليس يمكن ان يكون واجبا تحكم لا اصل له **قلت**
قد تقدم من قولنا انه اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من ممكن
الوجود ما له علة لم يكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفا بها فان للخصم
ان يقول له ليس كما ذكرت بل كل موجود لا علة له لكن اذا فهم من واجب الوجود الوجود
الضروري ومن الممكن الممكن الحقيقي افضى الامر ولا بد الى موجود لا علة له وهو ان يقال

ان كل موجود فاما ان يكون ممكنا او ضروريا فان كان ممكنا فله علة فان كانت تلك
العلة من طبيعة الممكن تسلسل الامر فينقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسال في تلك العلة
الضرورية اذا جوز ايضا ان من الضروري ما له علة وما ليس له علة فان وضعت
العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس
لها علة وانما اراد ابن سينا ان يطابق بهذه القسمة راي الفلاسفة في الموجودات
وذلك ان الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو ضروري بغيره واما هل الضروري
بغيره فيه امكان بالاضافة الى ذاته ففيه نظر ولذلك كانت هذه الطريقة مختلفة
اذا سلك فيها هذا المسلك فاما مسلكه فهو مختل ضرورة لانه لم يقسم الموجود اولا
الى الممكن الحقيقي والضروري وهي القسمة المعروفة بالطبع للموجودات ثم **قال**
ابو حامد مجيبا للفلاسفة في قولهم على ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تتقوم بالاجزاء
وان الاجزاء يكون سابقة في الذات على الجملة قلنا ليكن كذلك فان الجملة تقومت
بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا لاجتماعها بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية
فلا يمكنكم رد هذا الا بما ذكرتموه من لوازم نفي الكثرة من الموجود الاول وقد ابطلناه
عليهم فلا سبيل لهم سواه فبان ان من لم يعتقد حدوث الاجسام فلا يحصل للاعتقاد
في الصانع اصلا **قلت** هذا القول لازم وما لا شك فيه لمن سلك طريقة واجب
الوجود في اثبات موجود ليس بجسم وذلك ان هذه الطريقة لم تسلكها القدماء
وانما اول من سلكها فيما وصلنا ابن سينا وقد قال انها اشرف من طريقة القدماء
وذلك ان القدماء انما صاروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو مبدا للكل من امور
متاخرة وهي الحركة والزمان وهذه الطريقة تفضي اليه فيما زعم اعني الى اثبات
مبدا بالصفة التي اثبتها القدماء من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود ولو
افضت لكان ما قال صحيحا لكنها ليست تفضي وذلك ان واجب الوجود بذاته
اذا وضع موجودا فغاية ما ينتفي عنه ان يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة
ان يكون له حد فاذا وضع موجودا مركبا من اجزاء قديمة من شانها ان تتصل بعضها
ببعض كالحال في العالم واجزائه صدق على العالم او على اجزائه انه واجب الوجود
هذا كله اذا سلمنا ان ههنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا نحن
ان الطريقة التي سلكها في اثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية
ولا تفضي بالطبع اليها الا على النحو الذي قلنا واكثر ما يلزم هذا القول اعني ضعف هذه

الطريقة عند من يضعون ان ههنا جسما بسيطا غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب
المشائين لان من يضع مركبا قديما من اجزاء بالفعل فلا بد ان يكون واحدا بالذات
وكل وحدة في شيء مركب فهي من قبل واحد هو واحد بنفسه اعني بسيطا ومن قبل
هذا الواحد صار العالم واحدا ولذلك يقول الاسكندر انه لا بد ان يكون ههنا
قوة روحانية سارية في اجزاء العالم كما يوجد في اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط
اجزاءه بعضها ببعض والفرق بينهما ان الرباط الذي في العالم قديم من قبل ان
الرابط قديم والرباط الذي بين اجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالشخص غير كائن
ولا فاسد بالنوع بالشخص كالحال في العالم فقد ادرك الخالق تعالى هذا النقص الذي
لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله ارسطاطاليس في كتاب
الحيوان **وقد** راينا في هذا الوقت كثيرا من اصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك
قد تاولوا على ابن سينا هذا الراي وقالوا انه ليس يرى ان ههنا مفارقا وقالوا
ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي اودعه
في فلسفته المشرقية قالوا وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق
فانهم يرون ان الالهة عندهم هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا
يضعفون طريق ارسطو في اثبات المبدا الاول من طريق الحركة **ونحن** فقد تكلمنا
في هذه الطريقة غير ما مرة وبينا الجهة التي منها يقع اليقين بها وحللنا جميع الشكوك
الواردة عليها وتكلمنا ايضا على طريقة الاسكندر في ذلك اعني الذي اختاره في كتابه
الملقب بالمبادي وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو الى طريقة اخرى لكنها
ماخوذة من المبادي التي بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الطبيعية
اكثر ذلك هي طريقة ارسطاطاليس ولكن اذا حققت طريقة واجب الوجود عندي
على ما اصفه كانت حقا وان كان فيها اجمال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدمها العلم
باصناف الممكنات الوجود في الجوهر والعلم باصناف الواجبة الوجود في الجوهر
وهذه الطريقة هي ان يقول ان الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه
واجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني
وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود باطلاق
وهو الذي لا قوة فيه اصلا لا في الجوهر ولا في غير ذلك من انواع الحركات وما هو كذلك
فليس بجسم **مثال** ذلك ان الجرم السماوي قد ظهر من امره انه واجب الوجود في الجوهر
الجسماني

والازم ان يكون ههنا لكل جسم اقدم منه وظهر من امره انه ممكن الوجود في الحركة
التي في المكان فوجب ان يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر والا تكون فيه قوة
اصلا لا على حركة ولا على غيرها ولا يوصف بحركة ولا سكون ولا بغير ذلك من انواع التغيرات
وما هو بهذه الصفة فليس بجسم اصلا ولا قوة في جسم واجزاء العالم الازلية انما هي
واجب الوجود في الجوهر اما بالكلية كالحال في الاسطقسات الاربع واما بالشخص
كالحال في الاجرام السماوية **المسئلة الحادية عشر في تعجيز من يرى منهم ان الاول**
يعلم غيره ويعلم الاجناس والانواع بنوع كلي قال ابو حامد فنقول اما المسلمون
فلما انحصر عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله تعالى وصفاته
وما عداها حادث من جهته بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه فان المراد
بالضرورة لا بد وان يكون معلوما للمريد فبنوا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له
وحادث بارادته فلا كاين الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه
مريد عالم بالارادة فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار
الكل عندهم معلوما لله تع وعرفوه بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه مريد لاحداث
العالم **قلت** هذا القول انما قدمه توطية لقياس بينه وبين قول الفلاسفة
في العلم القديم لكون هذا القول اقنع في بادي الراي من قول الفلاسفة وذلك
ان المتكلمين اذا حقق قولهم وكشف امرهم مع من ينبغي ان يكشف ظهر انهم انما جعلوا
الاله انسانا ازليا وذلك انهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي يكون عن ارادة
الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم ان يكون جسما قالوا انه ازلي وان كل
جسم محدث فلزمهم ان يضعوا انسانا غير مادي فعالا لجميع الموجودات فصار هذا
القول قولا مثاليا شعريا والاقوال المثالية مقنعة جدا الا انها اذا تعقبت ظهر
اختلالها **وذلك** انه لا شي ابعد من طباع الموجود الكاين الفاسد من طباع الموجود
الازلي واذا كان ذلك كذلك لم يصح ان يوجد نوع واحد يختلف بالازلية وعدم الازلية
كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المنقسمة له وذلك ان تباعد الازلي من المحدث ابعد
من تباعد الانواع بعضها من بعض المشتركة في الحدوث فاذا كان بعد الازلي من غير الازلي
اشد من تباعد الانواع بعضها من بعض فكيف يصح ان ينتقل الحكم من الشاهد الى
الغايب وهما في غاية المضادة واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد
وفي الغايب ظهر انها باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد الى الغايب

وذلك ان الحياة الزايدة على العقل في الانسان ليس تنطلق على شي
الا على القوة المحركة في المكان عن الارادة وعن الادراك الحاصل عن الحواس
والحواس ممتنعة على الباري تعا وابعد من ذلك الحركة في المكان واما المتكلمون
فانهم يضعون حواسا للباري تع معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط
في وجود العلم للانسان واما ان يجعلوها هي نفس الادراك كما تقول الفلاسفة
ان الادراك والعلم في الاول هما نفس الحياة وايضا فان معنى الارادة في الحيوان
هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان عارضة لتمام ما ينقصها في
ذاتها والباري تعالى محال ان يكون عنده شهوة لمكان شي ينقصه في ذاته
حتى يكون سببا للحركة والفعل اما في نفسه واما في غيره فكيف يتخيلون ارادة ازلية
هي سبب لفعل محدث من غير ان تريد الشهوة في وقت الفعل او كيف يتخيل
ارادة وشهوة حالها قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل حال واحدة دون
ان يلحقها تغير وايضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم
فالشهوة لا توجد الا في جسم متنفس فاذا ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة
الا ان فعله فعل صادر عن علم فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين يمكن ان يصدر عنه
كل واحد منهما ويصدر الافضل من الضدين دون الاخر عن العالم بهما يسمى
العالم فاضلا ولذلك يقولون في الباري تع ان الاخص به ثلاث صفات وهو كونه
عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيته جارية في الموجودات بحسب علمه وان قدرته
لا تنقص عن مشيته كما تنقص في البشر **وهذا** كله قول الفلاسفة في هذا الباب
واذا اوردوا مثل هذا ما اوردناه بهذه الحجج كان قولا مقنعا لا برهانيا فعليك ان تنظر
في هذه الاشياء ان كنت من اهل السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان
ان كنت ممن تعلمت الصنايع التي فعلها البرهان فان الصنايع البرهانية اشبه
شي بالصنايع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير اهل الصناعة ان يفعل
فعل الصناعة كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنايع البرهان ان يفعل فعل صناعة البرهان
وهو البرهان بعينه بل هذه الصناعة احرى بذلك من ساير الصنايع وانما خالف
القول في هذا العمل لان العمل هو فعل واحد فلا يصدر بضرورة الا عن صاحب الصناعة
واصناف الاقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية والغير برهانية لما كانت تتاتى
بغير صناعة ظن بالاقاويل البرهانية انها تتاتى بغير صناعة وذلك غلط كثير ولذلك

ما كان من مواد الصنايع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي الا
يمكن فيها قول الا لصاحب الصناعة كالحال في صنايع الهندسة ولذلك كل ما
وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولا صناعيا برهانيا وانما هي اقوال
غير صناعية بعضها اشد اقناعا من بعض فعلى هذا ينبغي ان يفهم ما كتبنا ، وانما
ولذلك كان هذا الكتاب احق باسم التهافت من الفريقين جميعا **وهذا** كله يعتدي
تعدٍّ على الشريعة وفحص عما لم تأمر به شريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هذا
وذلك انه ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب ان يفحص عنه ويصرح
للجمهور بما ادى اليه النظر انه من عقايد الشرع فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط
العظيم **فينبغي** ان يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع ويعرف الجمهور
ان عقول الناس مقصرة على الخوض في هذه الاشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي
المصرح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ ... وذلك انه كما ان
الطبيب انما يفحص من امر الصحة على القدر الذي يوافق الاصحاء في حفظ صحتهم
والمرضى في ازالة مرضهم كذلك الامر في صاحب الشرع فانه انما يعرف الجمهور من الامور
العملية ولكن الفحص في الامور العلمية عما سكت عنه الشرع اثم وخاصة في المواضع
التي يظهر انها من جنس الاعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف الفقهاء في هذا
الجنس فمنهم من نفى القياس وهم الظاهرية ومنهم من اثبته وهم اهل القياس
وهذا بعينه هو لاحق في الامور العلمية ولعل الظاهرية في الامور العلمية احق
من الظاهرية في الامور العملية **والسائل** من المتفحصين في امثال هذه الاشياء
ليس يخلو ان يكون من اهل البرهان او لا يكون فان كان من اهل البرهان تكلم عنه
على طريقة البرهان وعرف ان هذا النحو من التكلم هو خاص باهل البرهان وعرف المواضع
التي نبه الشرع في اهل هذا الجنس من العلم على ما ادى اليه البرهان وان لم يكن من
اهل البرهان فلا يخلو ان يكون مؤمنا بالشرع او كافرا فان كان مؤمنا عرف ان التكلم
في مثل هذه الاشياء حرام بالشرع وان كان كافرا لم يبعد على اهل البرهان معاندته
بالحجج القاطعة له هكذا ينبغي ان يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة وخاصة شريعتنا
هذه الالاهية التي ما من مسكوت عنه فيها من الامور العلمية الا وقد نبه الشرع على
ما يؤدي اليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام **واذ** قد تقرر هذا فلنرجع
الى ما كنا بسبيله مما دعت اليه الضرورة والا فالله العالم والشاهد والمطلع انا ما

[illegible]

كنا

نتيجة

نتيجته انا نتكلم في هذه الاشياء هذا النحو من التكلم ولما وصف ابو حامد
الطريق التي منها اثبت المتكلمون صفة العلم وغيرها على انه في غاية البيان لكونها
في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها اخذ يقايس بينها وبين
طريق الفلاسفة في هذه الصفات وذكر فصل فيظن **فقال** مخاطبا للفلاسفة
فاما انتم فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فمن اين عرفتم انه يعرف غير ذاته
ان العالم قديم لم يحدث بارادته فمن اين عرفتم انه يعرف ذاته فلا بد
من الدليل عليه **ثم قال** وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراج
كلامه يرجع الى فنين الفن الاول ان الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة
فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن
درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الادمي مشغولة بتدبير المادة
اي بالبدن واذا انقطع شغله ولم يكن تدنس بالشهوات البدنية والصفات
الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشفت له حقايق المعلومات
كلها وكذلك يرى ان الملائكة يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم ايضا
عقول مجردة لا في مادة **ثم** لما حكى قولهم قال رادا عليهم فنقول قولكم الموجود
الاول موجود لا في مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا منطبع في جسم بل هو
قايم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو مسلم فيبقى قولكم وما هذا صفته فهو عقل
مجرد فاذا تعني بالعقل ان عنيت ما يعقل ساير الاشياء فهذا نفس المطلوب وموضع
النزاع فكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عنيت به غيره وهو انه يعقل نفسه
فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى ان ما يعقل نفسه
يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس ذلك بضروري فقد انفرد به ابن سينا
عن ساير الفلاسفة فكيف تدعيه ضروريا وان كان نظريا فما البرهان عليه فان قيل
لان المانع من درك الاشياء هي المادة ولا مادة هنالك فلا مانع فنقول نسلم هذا
انه المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هذا في
المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذا يعقل الاشياء فهذا استثناء
نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم غير منتج باتفاق وهو كقول القايل ان كان
هذا الفرس انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذا ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما
لا يكون انسانا وقد يكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي

على ما ذكر في المنطق بشرط وهو وجود انعكاس اللازم على المقدم وذلك بالجملة هو
كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس غير طالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس
فكان احدهما منعكسا على الآخر وبيان هذه الاوضاع والالفاظ تفهم في كتاب مدارك
العقول الذي صنفناه مضموما الى هذا الكتاب فان قيل نحن ندعي الانعكاس وهو ان
المانع محصور في المادة فلا مانع سواه قلنا سلمنا لكم فما الدليل عليه **قلت**
اول ما في هذا الكلام من اختلال الحكاية لمذهب والحجة عليه انهما اورد فيه من المقدمات
التي اوردها على انها للاوائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك انه لما تبين عندهم
ان كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة وان الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود
موجودا وهي المدلول عليها بالاسم والحد وعنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود
وهو الذي دل على وجود الصور في الموجود وذلك انهم لما الفوا الجواهر فيها قوى فعالة
خاصة بموجود موجود وقوى منفعلة اما خاصة واما مشتركة وكان الشيء ليس يمكن ان يكون
منفعلا الذي هو به فاعل وذلك ان الفعل نقيض الانفعال والاضداد
لا يقبل بعضها بعضا وانما يقبلها الحامل لها على جهة التعاقب **مثال** ذلك ان الحرارة
لا تقبل البرودة وانما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بان تنسلخ عنه الحرارة ويقبل البرودة
وبالعكس فلما الفوا حال الفعل والانفعال بهذه الحال وقفوا على ان جميع الموجودات
التي بهذه الصفة مركب من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة ووجدوا ان الجوهر
الذي بالفعل هو كمال للجوهر الذي بالقوة وهو له كالنهاية في الكون اذ كان غير متميز عنه
بالفعل ثم لما تصفحوا صنوف الموجودات فتبين لهم انه يجب ان يرتقي الامر في هذه الجواهر
الى جوهر بالفعل بريء من المادة فلزم ان يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل اصلا ولا يلحقه
كلال ولا تعب ولا فساد اذ كان هذا انما لحق الجوهر الذي بالفعل من قبل انه كمال للجوهر
الذي بالقوة لا من قبل انه فعل محض **وذلك** انه لما كان الجوهر الذي بالقوة انما
يخرج الى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل لزم ان ينتهي الامر في الموجودات الفاعلة
المنفعلة الى جوهر هو فعل محض وان ينقطع التسلسل بهذا الجوهر وبيان وجود هذا الجوهر
من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به هو موجود في المقالة
الثامنة من الكتاب الذي يعرفونه بالسماع الطبيعي **فلما** اثبتوا هذا الجوهر بطرق
خاصة وعامة على ما هو معلوم في كتبهم نظروا في طبيعة الصور المحركة الهيولانية فوجدوا

بعضها اقرب الى الفعل وابعد ما بالقوة لكونها متبرية عن الانفعال اكثر من غيرها
الذي هو علامة المادة الخاصة بها والفوا النفس من هذه الصور اشد تبريا عن
المادة وخاصة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية او ليس من الصور المادية
ولما الفوا الصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرية عن الهيولى علموا
ان علة الادراك هو التبري من الهيولى ولما وجدوا العقل غير منفعل علموا ان العلة
في كون الصورة جمادا او مدركة ليس شيئا اكثر من انها اذا كانت كمالا ما بالقوة
كانت جمادا او غير مدركة واذا كانت كمالا محضا لا تشوبها القوة كانت عقلا
كله قد ثبت بترتيب برهاني وقياس طبيعية ليس يمكن ان نتبين في هذا الموضع
البرهاني الا وان يجتمع ما شانه ان يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع
واحد وذلك شيء يعرفه من ارتاض في صناعة المنطق ادنى ارتياض انه غير ممكن
لمن هذا النحو من الطرق ووقفوا على ان ما ليس منفعلا اصلا فهو فعل وليس بجسم
لان كل منفعل جسم عندهم في مادة **فوجه** الاعتراض على الفلاسفة في هذه الاشياء
انما يجب ان يكون في الاوائل التي استعملوها في بيان هذه الاشياء لا في هذه الاشياء انفسها
التي اعترض عليهم هذا الرجل فيها ووقفوا على ان ها هنا موجودا هو عقل محض ولما راوا
ايضا النظام الذي ها هنا في الطبيعة وفي افعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام
الصناعي علموا ان ها هنا عقلا وهو الذي افاد هذه القوى الطبيعية ان يجري
فعلها على نحو فعل العقل فقطعوا من هذين الامرين على ان ذلك الموجود الذي هو عقل
محض هو الذي افاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في افعالها وعلموا
من هذا كله ان عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها وان مثل هذا الموجود ليس ما يعقل
من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وانه لا يصح فيه التقسيم المتقدم
وهو ان يقال كل عقل فاما ان يعقل ذاته او غيره او يعقلهما جميعا ثم يقال انه ان
عقل غيره فمعلوم انه يعقل ذاته فليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا
فيما تقدم وكل ما عدم فيه من القياس الشرطي الذي صاغ على تاوله فليس بصحيح
وذلك ان القياس الشرطي لا يصح الا حتى يتبين المستثنى منه واللزوم بقياس حملي
اما زايدا واما اكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسألة هو هكذا ان
كان ما ليس يعقل هو في مادة فما ليس في مادة فهو يعقل وذلك اذا اثبتت صحة
هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا انها عندهم نتائج وشبهها

هذا الرجل ابهم على الفاعلين اوايل او قريبة من الاوايل وانا وان ما قلناه
كان قياسا صحيح الشكل صحيح المقدمات اما صحة شكله فان الذي يستنتج منه هو مقابل التالي
فانتج مقابل المقدم لا كما زعم هو انهم استثنوا مقابل المقدم وانتجوا مقابل التالي لكن لما
كانت ليست اوايل ولا هي مشهورة ولا يقع في بادي الراي بها تصديق انت في غاية
الشناعة لا سيما عند من لم يسمع قط من هذه الاشياء شيئا فلقد شوش العلوم هذا
الرجل تشويشا عظيما واخرج العلم عن اهله وطريقه قال ابو حامد الغزالي الثاني
قولنا انا وان لم نقل ان الاول مريد الاحداث ولا ان الكل حادث حدوثا زمانيا فانا نقول
انه فعله وقد وجد منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا فلا نفارق
غيرنا الا في هذا القدر واما في اصل الفعل فلا واذا وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق
بفعله فالكل عندنا من فعله والجواب من وجهين احدهما ان الفعل قسمان ارادي
كفعل الحيوان والانسان وطبيعي كفعل الشمس في الاضاءة والنار في التسخين والماء في
التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادي كما في الصناعات البشرية فاما الفعل
الطبيعي فلا وعندكم ان الله تبارك وتعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع و
الاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل عن ذاته كما يلزم النور الشمس وكما
لا قدرة للشمس على كف النور ولا النار على كف التسخين فلا قدرة للاول على الكف
عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان تجوز بتسميته فعلا لا يقتضي علما للفاعل
اصلا فان قيل بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل
فتمثل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ولا سبب سوى العلم بالكل والعلم بالكل ذاته
فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس قلنا وفي هذا خالفك
اخوانك فانهم قالوا ذاته ذات يلزم منها وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار
لا من حيث انه عالم بها فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الارادة ولما لم يشترط
علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فليقدر ذلك في الاول ولا مانع له
قلت استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيئا شنيعا وهو ان الباري
تعالى ليس له ارادة لا في الحادثات ولا في الكل لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة
كصدور الضوء من الشمس ثم حكى عنهم انهم قالوا من كونه فاعلا يلزم ان يكون عالما والفلاسفة
ليسوا ينفون الارادة عن الباري تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان البشرية انما هي
لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد فاذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال

المسمى ارادة وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة
عن علم وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضروريا طبيعيا اذ
ليس يلزم من طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لانه اذ قلنا
انه يعلم الضدين لزم ان يصدر عنه الضدان معا وذلك محال فصدور احد الضدين
عنه يدل على صفة زايدة على العلم وهي الارادة هكذا ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في
الاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة واما قوله ان الفعل
قسمان اما طبيعي واما ارادي فباطل بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه
ولا ارادي باطلاق بل ارادي منزه عن النقص الموجود في ارادة الانسان وذلك
اسم الارادة مقول عليهما باشتراك الاسم كما ان اسم العلم كذلك على العلمين القديم والحادث
فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لها عن المراد فهي معلولة فلا افهم
من معنى الارادة الا صدور الفعل مقترنا بالعلم وان العلم كما قلنا بالضدين ففي العلم
الاول بوجه ما علم بالضدين ففعله احد الضدين دليل على ان ها هنا صفة اخرى وهي
التي تسمى ارادة الوجه الثاني قال ابو حامد وهو انا نسلم ان صدور الشيء
عن الفاعل يقتضي العلم ايضا بالصادر فعندهم فعل الله تعالى واحد وهو المعلول الذي
هو عقل بسيط فينبغي الا يكون عالما الا به والمعلول الاول يكون عالما ايضا بما صدر منه
فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوسايط والتولد واللزوم والذي
يصدر منه لم ينبغ ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شيء واحد بل هذا لا يلزم في العقل
الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد يكون بتحريك ارادي يوجب العلم
باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمة وكسره غيره فهذا
ايضا لا جواب له عنه قلت الجواب عنه ان يقال ان الفاعل الذي علمه في
غاية التمام يعلم ما صدر عنه وما صدر عن ذلك الصادر الى آخر ما صدر فان
كان الاول في غاية العلم فيجب ان يكون عالما بكل ما صدر عنه بوساطة او بغير وساطة
وليس يلزم عنه ان يكون علمه من جنس علمنا ناقص ومتاخر عن المعلوم ثم قال
ابو حامد مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل لو قضينا
بانه لا يعرف الا نفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرفه ويعرف
غيره فيكون في الشرف فوقه وكيف يكون المعلول اشرف من العلة قلت
هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المعقول بالشنيع ثم جاوب هو فقال قلنا

هذه الشناعة لازمة من هذه الفلسفة في نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب
ادخالهما كما ارتكب ساير الفلاسفة او لابد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم
حادث بالارادة **قلت** يريد انه يجب عليهم ان كانوا ممن اوجبوا انه يعرف مصنوعه
من قبل الشناعة ان يلتزموا مذهب الشناعة كما قالوا بشناعة اخرى من قدم العالم
ونفي الارادة وهم لم ينفوا الارادة وانما نفوا الجزء الناقص منها ثم **قال**
بم تنكرون على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج
اليه غيره ليستفيد كمالا فانه في ذاته قاصر والانسان شرف بالمعقولات اما ليطلع
على مصلحته في العواقب في الدنيا والآخرة واما لتكميل ذاته المظلمة الناقصة
وكذلك ساير المخلوقات واما ذات الله تع فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له
علم يكمل به ذاته لكانت ذاته من حيث ذاته ناقصة وهذا هو كما قلته في السمع
وفي البصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك وافقت ساير الفلاسفة
بان الله تع منزه عنه وان المتغيرات الداخلة في الزمان المنقسمة الى ما كان و
يكون لا يعرفه الاول لان ذلك يوجب تغيرا في ذاته وتاثرا ولم يكن في سلب ذلك
نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها ولولا نقصان الآدمي
لما احتاج الى حواس تحرسه فيما يتعرض للتغير له وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم
انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها والاول لا يعرف شيئا
من الجزئيات ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكليات
العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون ذلك نقصانا ايضا وهذا
لا مخرج منه **قلت** هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكينا
مذهب القوم في الجمع بين قولهم انه لا يعرف الا ذاته وانه يعرف جميع الموجودات
ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان الباري تع هو الموجودات كلها وانه المنعم بها فلا معنى
لتكرير القول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية لانها
كلها من باب قياس الغايب على الشاهد اللذين لا يجمعهما جنس ولا بينهما شركة اصلا
وبالجملة فكلامه في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة
انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وجملة المقدمات التي يحكيها عن
ابن سينا في تثبيت هذا المذهب ويستعملها هو ايضا في معاندته وهي ماخوذة من
الامور المعروفة من الانسان ويرمون نقلها الى الباري تع وذلك لا يصح لان المعرفتين

مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقول ابن سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما
فهو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على نحو علم الانسان بالشيء الذي يعقله
لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو
التصور بالعقل وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات يرد عليه ابو حامد وذلك
ان كل من يفعل من الناس فعلا ويلزم عن ذلك الفعل فعل ثان وعن الثاني ثالث
وعن الثالث رابع فليس يلزم ان يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله
الاول وتقول له ان هذا الامر موجود في الذي يفعل بارادة فكيف اذا وضعتم فاعلا
لا يفعل بارادة وانما قال هذا لان الذي اعتمد هو في تثبيت العلم للباري تثبيت
الارادة له ولهذا قال فهذا الازم لا جواب عنه يعني في انه ليس يلزم ان يكون الاول
يعقل عندهم من الغير الا المفعول الذي لزم عنه اولا وهو العلة الثانية والمعلول الاول
وكذلك ما حكى عنه من انه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الانسان اشرف منه
وعلة وجود الاقناع في هذا القول انه متى توهم الانسان اثنين احدهما لا يعقل
الا ذاته والآخر يعقل ذاته وغيره حكم ان العقل الذي يعقل ذاته وغيره اشرف
من الذي يعقل ذاته ولا يعقل غيره فاما من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل
من قبل ان احدهما فاعل لا منفعل والآخر منفعل لا فاعل فليس تصح هذه النقلة **ولما**
احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها هو في كل ذي عقل وهو ان الذي اكثر علما اشرف
وكان فيما زعم ان نفي الفلاسفة الارادة وتعميم الحوادث هو الذي اوجب عليهم
ان لا يقدروا ان يثبتوا ان الاول يعلم غيره لانه انما يعلم الفاعل العاقل
مفعوله الذي هو غيره من حيث هو مريد له قال ان هذه الشناعة انما تلزم
الفلاسفة فقط **يريد** كون المعلول الذي هو الانسان اشرف من العلة الاولى
هو الخالق تع لانهم اذا انفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الارادة واذا انتفت الارادة
انتفى ان يعلم ما يصدر عنه هذا كله قد تقدم انه ليس بصحيح اعني نفي الارادة عن الباري
تع وانما ينفون الارادة المحدثة **ولما** احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن انها
عامة للعلمين المحدث والازلي اخذ يحتج عليه بما تقوله الفلاسفة في هذا الباب
من الفرق بين العلمين وهو شيء لازم له في الحقيقة فقال ثم قال بم تنكرون
على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه
غيره الى آخر ما كتبه وتلخيصه ان هذه الادراكات كلها انما كانت لنقص في الآدمي

فالباري منزه عنها فهو يقول لابن سينا انك اتفقت مع اصحابك ان كونه لا يدرك
الجزئيات ليست نقصا فيه اذ كان قد علم البرهان عندكم على ان ادراك الجزئيات هو
لموضع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم ان يكون نقصا فيه اذ كان
ادراك الغير هو الذي يكون لموضع نقص المدرك والانفصال عن هذا ان علمه
ليس ينقسم فيه الصدق والكذب المتقابلات التي تقتسم الصدق والكذب على علم
الانسان مثال ذلك ان الانسان يقال فيه اما ان يعلم الغير واما ان لا يعلمه على
انهما متناقضان اذا صدق احدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه الامران
جميعا اعني الذي يعلمه ولا يعلمه اي لا يعلمه بعلم يقتضي نقصا وهو العلم الانساني
ويعلمه بعلم لا يقتضي نقصا وهو العلم الذي لا يدرك كيفيته الا هو وكذلك الامر
في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه انه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي
تقتضيه اصول الفلاسفة القدماء منهم واما من فصل فقال انه يعلم الكليات
ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لاصولهم فان العلوم الانسانية
كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم الباري
سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه واذا تقرر هذا فقد وقعت
الراحة من جميع المشاجرة بين ابي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وفي باب الذي
قبل هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولكن على حال فلنذكر نحن مسائل الابواب
ونتبه فيها على ما يخصها ونذكر ما سلف من ذلك

المسئلة الثانية عشر في تعجيزهم عن اقامة الدليل على انه يعرف ذاته

فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم
ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل حي يشعر بنفسه وهو حي فيعرف
ايضا ذاته فكان هذا منهجا معقولا في غاية المتانة فاما انتم فاذا نفيتم الارادة
والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع فاي
بعد ان يكون ذاته ذاتا من شأنها ان يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من المعلول
الاول المعلول الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم
عنها السخونة والشمس يلزم عنها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره
بل ما يعرف ذاته يعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف
غيره والزمنا من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم فاذا لم يعرف غيره لم يبعد ان لا يعرف

نفسه فان قيل كل من لا يعرف نفسه فهو ميت فكيف يكون الاول ميتا قلنا فقد لزمكم
ذلك على مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة و
قدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان جاز
ان يكون الاول خاليا عن هذه الصفات كلها فاي حاجة به ان يعرف ذاته فان عادوا
الى ان كل بري من المادة عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه
وان قالوا البرهان ان الموجود ينقسم الى حي وميت والحي اقدم واشرف من الميت
والاول اقدم واشرف فليكن حيا وكل حي يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون في معلولاته
الحي وهو لا يكون حيا قلنا هذه تحكمات فانا نقول لم يستحيل ان يلزم من لا يعرف
نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول
اشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلول اشرف من العلة وليس هذا برهانيا
ثم بم تنكرون ان شرفه في ان الوجود الكلي تابع لذاته لا في علمه والدليل عليه
ان غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته فيرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال
القائل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير اقدم وليكن
الاول بصيرا وعالما بالاشياء لكنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم
بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منها الكل
الذي فيه العلماء وذوو الابصار فكذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدأ
الذوات العالمة وهذا شرف مخصوص له فبالضرورة يضطرون الى نفي علمه ايضا
بذاته اذ لا يدل على شيء من ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم
وبفساد ذلك يفسد كلا على من يأخذ هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكروه من
صفات الاول او نفوه لا حجة لهم عليه الا تخمينات وظنون يستنكفها الفقهاء منها
في الظنيات ولا عجب لو حار العقل في الصفات الالهية ولا عجب انما العجب
من عجبهم بانفسهم وبادلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور معرفة يقينية
مع ما فيها من الخبط والخبال قلت من اعجب الاشياء دعواهم ان حدوث
العالم يلزم عنه ان يكون عن ارادة والحوادث نجدها تحدث عن الطبيعة وعن
الارادة وعن الاتفاق اما الذي يحدث عن الارادة فهي الامور الصناعية واما
التي تحدث الطبيعة فهي الامور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث الا عن ارادة لكان
الارادة ماخوذة في حده ومعلوم ان حد الحادث هو الموجود بعد العدم والعالم ..

ان كان حادثا فهو ان يحدث من حيث هو موجود طبيعي عن مبادئ امور طبيعية او من
ان تحدث من مبادئ صناعية وهي الارادة ولكن اذا ثبت انه وجد عن فاعل اول
اثر وجوده بعد عدمه وجب ان يكون مريدا وان كان لم يزل مؤثرا للوجود والمريد كما
قال يلزم ان يكون عالما فقد شاركتهم الفلاسفة في هذا الاصل والقول كله الذي
حكاه عن المتكلمين انما صار مقنعا لان فيه تشبه الامور الطبيعية بالامور الصناعية
واما قوله عن الفلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن الباري تعالى يصدر على طريق الطبع
فقول باطل عليهم والذي يرون في الحقيقة ان صدور الموجودات عنه هو بجهة اعلى من
الطبيعة والارادة الانسانية فان كلتا الجهتين يلحقهما النقصان وليس يختص ان
الصدق والكذب اذ قام البرهان انه لا يجوز ان يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدورا
طبيعيا ولا صدورا اراديا على نحو مفهوم الارادة ها هنا فان الارادة في الحيوان هي
الحركة واذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن مثل الحركة على الجهة التي يكون بها
المريد فان اسد فهو صادر عنه بجهة اشرف من الارادة ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه
والبرهان على انه مريد انه عالم بالضدين فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين
معا وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعل احد الضدين باختيار وهما يلبسون به في هذا
الباب قولهم ان كل فعل اما ان يكون بالطبع او بالارادة وهم لا يفهمون معنى الطبع
ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان اولها صعود النار الى
فوق وهبوط الارض الى السفل وهذه الحركة انما تصدر عن الموجود اذا لحقه امر عارض
وهو يكون انقطع له غير موضعه وهنالك قاهر يقهره والباري سبحانه منزه عن هذا الطبع
ويطلقون ايضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي مثل الافعال التي تصدر عن
الطبائع فبعضهم ينسب هذه الطبيعة الى انها عقل وبعضهم يقول انه ليس لها عقل
وانما تفعل بالطبع وهم يقولون انها صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالامور الصناعية
التي تتحرك من ذاتها وتصدر عنها افعال مرتبة منتظمة ولذلك يقول ارسطاطاليس
انه من الظاهر ان طبيعة العقل مستولية على الكل فما ابعد هذا الاعتقاد عما قولهم به او يظنه
وامّا من يضع حكما كليا ان العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر عنه فانه يلزم منه
ان من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد ابطل على ابن سينا قوله انه يعرف غيره
بما ساق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك الزمه ان يكون الاول لا يعرف ذاته والالزام صحيح
وامّا ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو

ميت والاول لا يمكن ان يكون ميتا فهو قول اقناعي مؤلف من مقدمات مشهورة
وذلك ان من ليس بحي فليس هو ميتا الا ان يكون شانه ان يقبل الحياة الا ان يريد بالميت ما
يدل عليه لفظ الموات والجماد فيقتسم هذا التقابل الصدق والكذب وذلك ان كل
موجود فاما ان يكون حيا واما جمادا وهذا اذا فهمنا من الحياة انما تقوله باشتراك
الاسم على الازلي والفاسد وامّا قوله فان عاد واذاع ان كل ما هو بري عن المادة
فهو عقل بذاته فيعقل نفسه فقد قلنا ان ذلك حكم لا برهان عليه فانه قد سلف من قولنا
وجه برهانهم عليه بحسب ما يبقى من قوة البرهان عليه اذا وضع في هذا الكتاب
اعني انه تنتقص قوته ولا بد بمنزلة الشيء اذا اخرج من موضعه الطبيعي وامّا ما
حكاه ايضا من احتجاج الفلاسفة في هذا بقولهم ان الموجود اما ان يكون حيا
او ميتا والحي اشرف من الميت والمبدأ اشرف من الحي فهو حي ضرورة فاذا فهم من الميت
الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة وامّا قوله انه يمكن ان يصدر عما ليس
بحي حياة وعن ما ليس بعالم علم ويكون الشرف للمبدأ انما هو من جهة ما هو مبدأ للكل
فقط فقول كاذب فانه لو جاز ان يصدر عن ما ليس بحي حياة لجاز ان يصدر عن ما
ليس بموجود موجود ولجاز ان يصدر اي شيء اتفق من اي شيء اتفق ولم يكن بين
الاسباب والمسببات موافقة لا في الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا في النوع وامّا قوله
ان قولهم ان ما هو اشرف من الحي فهو حي بمنزلة قول القائل ما هو اشرف مما له سمع وبصر
فله سمع وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم ينفون عن المبدأ الاول السمع والبصر
واذا جاز عندهم ان يكون ما هو اشرف من السميع والبصير ليس بسميع ولا بصير فيجوز
ان يكون ما هو اشرف من الحي ومن العالم غير حي ولا عالم وايضا كما يجوز عندهم ان يصدر
عما ليس له بصر ما له بصر كذلك يجوز ان يصدر عما ليس له علم ما له علم وهذا الكلام
مغلط جدا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر اشرف مما له سمع وبصر لا باطلاق
بل من جهة ما له ادراك اشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان العلم ليس فوقه شيء
في الشرف فلم يجز ان يكون ما ليس بعالم اشرف ممن هو عالم مبدأ كان او غير مبدأ وذلك
ان المبادئ لما كانت منها عالم ومنها غير عالم لم يجز ان تكون غير العالم منها اشرف
من العالم كالحال في المعلومات العالمة وغير العالمة فشرفية المبدأ ليس يمكن ان تفضل
شرفية العلم الا لو فضلت شرفية المبدأ الغير عالم شرفية المبدأ العالم وليس يمكن ان تكون
فضيلة المبدأ اشرف من فضيلة العلم ولذلك وجب ان يكون المبدأ الذي في غاية الشرف

في الغاية من الفضيلة وهي العلم وانما فضل القوم عن ان يصفوه بالسميع والبصير لانه
يلزم عن وصفه بهما ان يكون ذا نفس وانما وصف نفسه في الشرع بالسميع والبصير منبها
تنبيها على انه سبحانه لا يعزب عنه نوع من انواع العلوم والمعرفة ولم يمكن في تفهيم هذا المعنى
للجمهور الا بالسميع والبصير ولذلك كان هذا التاويل خاصا بالعلماء ولا يجوز ان يجعل
من قضايا الشرع المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوبين الى العلم بالشريعة ،،
بجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من ابي حامد فانا لله وانا اليه راجعون
على ذلك العلماء ومما يحملهم لطلب حسن الذكر في امثال هذه الاشياء اسال الله
ان لا يجعلنا ممن يحجب بالدنيا على الاخرى وبالادنى عن الاعلى ويختم لنا بالحسنى انه على كل شيء قدير

المسئلة الثالثة عشر في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف الجزئيات

المنقسمة بانقسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك فان من
ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب الى انه يعلم غيره
وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان
ولا يختلف بالماضي والمستقبل والان ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في
السماوات ولا في الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد اولا من فهم مذهبهم ثم
الاشتغال بالاعتراض ونبين هذا بمثال وهو ان الشمس مثلا تنكسف بعد ان لم تكن
منكسفة ثم تنجلي فيحصل له ثلاث احوال اعني الكسوف حالة هو فيها معدوم ولكنه
كان منتظر الوجود اي سيكون وحالة هو فيها موجود اي هو كائن وحالة ثالثة
هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل ولنا بازاء هذه الثلاثة الاحوال ثلاثة
علوم مختلفة فانا نعلم اولا ان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه كائن وثالثا
انه كان وليس كائنا الان وهذه العلوم الثلاثة علوم متعددة ومختلفة وتعاقبها
على المحل يوجب تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الان
كما كان قبل كان جهلا لا علما ولو علم عند وجوده انه معدوم كان جهلا فبعض هذه
لا يقوم مقام بعض وزعموا ان الله تعالى لا يختلف حاله في هذه الاحوال الثلاث فانه
يؤدي الى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور ان يعلم هذه الامور الثلاثة فان العلم يتبع
المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير
على الله تعالى محال ومع هذا زعموا انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علما
يتصف به في الازل ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود وانهما حصلا
منه بوساطة الملائكة التي سموها

باصطلا

باصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم انها تتحرك حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما
تقاطعا على نقطتين هما الراس والذنب وانهما يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين
فتنكسف الشمس اي يحول جرم القمر بينها وبين اعين الناظرين فتستتر الشمس عن
الاعين وانه اذا جاوزت العقدة مثلا بمقدار كذا وهو سنة مثلا فانها تنكسف
مرة اخرى وان ذلك الانكساف يكون في جميعها او ثلثها او نصفها وانه يمكث ساعة
او ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء
ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وفي حالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة ،،
لا يختلف ولا يوجب تغيرا في ذاته وهكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما تحدث باسباب
ولتلك الاسباب اسباب اخر الى ان ينتهي الى الحركة الدورية السماوية وسبب
الحركة نفس السماء وسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقربين
فالكل معلوم اي هو منكشف له انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان ومع
هذا فحال الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الان ولا يعلم بعده انه
انجلى الان وكل ما يجب في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعرفه لانه يوجب
التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وهكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص
الناس والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم
الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون بدنه مركبا
من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للادراك وبعضها زوج وبعضها
فرد وان قواه ينبغي ان يكون مبثوثة في اجزائه وهلم جرا الى كل صفة في داخل
الادمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء
ويعلمه كليا فاما شخص زيد فانما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فان عماد التميز اليه
الاشارة الى جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان العام فاما قولنا
هذا وهذا فهو اشارة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس لكونه منه على قرب
او بعد او جهة معينة وذلك يستحيل في حقه **وهذه** قاعدة اعتقادهم واستأصلوا
بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها ان زيدا مثلا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله عالما
بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تكن فاذا
لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعرف
كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص بل يلزم ان يقال

تحدي محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لا يعرف في تلك الحال انه تحدى بها وكذلك الحال
مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا
وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة
منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على
اختلافها تغيرا فهذا ما اوردنا ان نذكره من نقل مذهبهم اولا ثم من تفهيمه ثانيا
ثم من القبائح اللازمة عليه ثالثا العناد فلنذكر الآن خيالهم ووجه بطلانه وخيالهم
ان هذه الاحوال ثلاث مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد اوجبت فيه تغيرا
لا محالة فان كان في حالة الكسوف عالما بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان
عالما بانه كائن وقبل ذلك كان عالما بانه لم يكن وبعد ذلك كان عالما بانه سيكون فقد اختلف
علمه واختلف حاله فلزم التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف العلم واذا اختلف العلم
اختلف العالم فان من لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن يكون له علم بانه كائن ثم حصلت
حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلاث حالة هي اضافة شخصية محضة
كقولنا يمينا وشمالا فان هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول
الذي كان عن يمينك الى شمالك تغيرت اضافتك ولم تتغير ذاتك فهذا تبدل اضافة
على الذات وليس تبدل الذات ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك اجسام
حاضرة بين يديك فانعدمت الاجسام او انعدم بعضها لم تتغير بذلك قوتك الغريزية
ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق اولا ثم على المعين ثانيا ثم من حيث
انه جسم فلم يكن اضافة القدرة الى الجسم المطلق وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فعدمها
يوجب زوال اضافة لا تغيرا في حال القادر وانما تغير في الذات وهو لا يكون عالما
فيعلم ولا يكون قادرا فيقدر فهذا تغير والثالث تغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة
ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك
المعلوم المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبه يوجب
الاختلاف في حال العلم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير علما بما يكون
بعد كونه بانه سيكون ثم هو يصير علما بانه كان بعد ان كان عالما بانه كائن فالعلم واحد
متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة لان الاضافة في العلم حقيقة ذاتية فتبدلها
يوجب تبدل ذات العلم فيلزم منه التغير وهو محال على الله تعالى والاعتراض من وجهين
احدهما ان يقال بم تنكرون على من يقول ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا

في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بانه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم
بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات
لا توجب تبدلا في ذات العلم فلا توجب تغيرا في ذات العالم وان ذلك ينزل منزلة
الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك
فتتعاقب عليك الاضافات والمتغير ذلك الشخص المنتقل وهكذا ينبغي ان نفهم الحال
في علم الله تعالى فانا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والحال لا يتغير
وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه وقولهم من ضرورة اثبات العلم بما يكون الآن والا
نقضاء بعده تغير فليس بمسلم فمن اين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غدا
عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكنا
عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بانه قد قدم من قبل وكان
ذلك العلم الواحد الباقي كافيا في الاحاطة بهذه الاحوال الثلاث فيبقى قولهم ان الاضافة
الى المعلوم المعين داخلة في حقيقته ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة
ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا
مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين
ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهي مختلفات
لا محالة فالاضافة اليها تختلف لا محالة فلا يصلح العلم الواحد ان يكون علما بالمختلفات
لان المضاف مختلف والاضافة مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم فيوجب ذلك
تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض
والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد
فهما مختلفان ثم هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها وهي مختلفة
فالعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد
عليه وليت شعري كيف يستجيز العاقل من نفسه بان يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقسم
احواله الى الماضي والمستقبل والآن ولا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع
المختلفة مع الاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع اشد من الاختلاف الواقع
بين احوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا
فكيف يوجب هذا تعددا واختلافا ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الازمان دون
اختلاف الاجناس والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا لا يوجب

الاختلاف واذا لم يوجب الاختلاف جازت الاحاطة بالكل بعلم واحد دايم في الازل
والابد ولا يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم **قلت** الاصل في هذه الشناعة
تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس احد العلمين على الاخر وذلك ان ادراك الانسان
للاشخاص بالحواس وادراكه الموجودات الغايبة بالعقل والعلة في الادراك هو المدرك
نفسه فلا شك في تغير الادراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعددها **واما** جوابه
عن ذلك بانه ممكن ان يكون ههنا علم نسبة المعلومات اليه نسبة المضافات التي ليست
الاضافة في جوهرها مثل اليمين والشمال في ذي اليمين والشمال فشي لا يعقل من طبيعة
العلم الانساني فهذه المعاندة معاندة سفسطاني **واما** العناد الاخر وهو قوله
ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات فانه يلزمهم انهم اذا جازوا عليه تعدد
الانواع فليجيزوا تعدد الاشخاص وتعدد احوال الشخص الواحد بعينه فهذا سفسطة
فان العلم بالاشخاص هو حس او خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجدد الاشخاص
او احوال الاشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدده وعلم الانواع والاجناس
ليس يوجب تغيرا اذ علمها ثابت وانما يتحدان في العلم المحيط بها وانما يجتمعان اعني
الكلية والجزئية في معنى التعدد **واما** قوله ان من يجعل من الفلاسفة علما واحدا
بسيطا محيطا بالاجناس والانواع من غير ان يكون هنالك تعدد واختلاف تقتضيه
اختلاف الانواع والاجناس وتباعدها بعضها من بعض فقد يجب عليه ان يجوز علما
واحدا يحيط بالاشخاص المختلفة واحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة من قال
انه ان وجد عقل يحيط بالانواع والاجناس وهو واحد فقد يجب ان يوجد حس واحد
بسيط يحيط بالاشخاص المختلفة وهو قول سفسطاني لان اسم العلم مقول عليهما
باشتراك الاسم **وقوله** ان تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح
ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه تعالى بالموجودات لا بكلي ولا بجزئي وذلك
ان العلم الذي هذه الامور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول والعقل الاول هو فعل
محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الانساني فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غير
هو علم غير منفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل **وتلخيص**
مذهبهم انهم لما وقفوا بالبراهين على انه لا يعقل الا ذاته فذاته عقل ضرورة ولما كان
العقل بما هو عقل انما يتعلق بالموجودات لا بالمعدوم وقد قام البرهان على انه لا موجود
الا هذه الموجودات التي نعقلها نحن فلا بد ان يتعلق علمه بها اذ كان لا يمكن ان يتعلق بالعدم

ولاهنا

ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها واذا وجب ان يتعلق بهذه الموجودات
فاما ان يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها واما ان يتعلق بها على وجه اشرف من
جهة تعلق علمنا بها وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل فوجب ان يكون
تعلق علمه بها على نحو اشرف ووجود اتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا بها لان
العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود فان كان علمه اشرف من علمنا فعلم الله
يتعلق بالموجود بجهة اشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به فللموجود اذا وجودان من
وجود اشرف ووجود اخس والوجود الاشرف هو علة الاخس وهذا هو معنى قول
القدماء ان البارئ تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها ولذلك قال
روساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب
ان يكتب هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي
ومن اثبته في غير موضعه فقد ظلم كما ان من كتمه عن اهله فقد ظلم فاما ان الشي الواحد
اطوار من الوجود فذلك معلوم من النفس **الاعتراض الثاني** قال ابو حامد
فهو ان يقال وما المانع على اصلكم من ان يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا
اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم من المعتزلة الى ان علومه
بالحوادث حادثة وكما اعتقدت الكرامية من عند اخرهم انه محل الحوادث ولم ينكر
جماهير اهل الحق عليهم الا من حيث ان المتغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث
فهو حادث وليس بقديم واما انتم فمذهبكم ان العالم قديم وانه لا يخلو عن التغير فاذا
عقلتم قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد فان قيل انما منعنا ذلك لان العلم
الحادث في ذاته لا يخلو اما ان يحدث من جهته او من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فانا قد بينا
ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا
وقد قررناه في مسئلة حدوث العالم وان ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره
مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير احواله على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره قلنا كل واحد
من القسمين غير محال على اصلكم **واما** قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد
ابطلناه في تلك المسئلة كيف وعندكم يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو اول الحوادث
فشرط استحالته كونه اولا والا فهذه الحوادث فليس لها اسباب حادثة الى غير نهاية بل
تنتهي بوساطة الحركة الدورية الى شي قديم هو النفس الفلكية وحياته فالنفس الفلكية قديمة
والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة

فاذا الحوادث صادرة عن القديم عندكم ولكن اذا تشابهت احوال القديم تشابه
فيضان الحوادث منه على الدوام كما تشابه احوال الحركة لما ان كانت تصدر من قديم
متشابه الاحوال فاستبان ان لكل فريق منهم يعترف بانه يجوز صدور حادث
من قديم اذا كان يصدر على التناسب والدوام فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل
واما القسم الثاني وهو صدور هذا العلم فيه من غيره فنقول ولم يستحيل ذلك عندكم و
ليس فيه الا ثلثة امور احدها التغير وقد بينا لزومه على اصلكم والثاني كون التغير
سببا للتغير الغير وهو غير ممتنع عندكم فليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به كما
انكم تقولون تمثل الشخص المتلون بازاء الحدقة الباصرة سببا لانطباع مثال
الشخص في الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء المشف بين الحدقة
والمبصر فاذا جاز ان يكون هذا سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى الابصار
فلم يستحيل ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان القوة الباصرة
كما انها مستعدة للادراك ويكون حضور الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز
سببا لحصول الادراك فلتكن ذات المبدأ الاول عندكم مستعدة لقبول العلم مخرجة
من القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القديم فالقديم المتغير عندكم
غير مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود
دليل الا قطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم
متغير والامر الثالث الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يشبه
التسخير واستيلاء الغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا
لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحدوث العلم له
بها فكانه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ولكن بلا وسائط وقولكم ان ذلك
يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لايق باصلكم اذ زعمتم ان ما يصدر من الله تعالى
يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهذا ايضا يشبه
نوعا من التسخير ويشير الى انه كالمضطر الى ما يصدر منه فان قيل ان ذلك ليس باضطرار
لان كماله في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بتسخير قلنا فان كماله في ان يعلم
جميع الاشياء ولو قلنا حصل له علم مفارق لكل حادث لكان ذلك كمالا له لا نقصانا
ولا تسخيرا فليكن كذلك في حقه والله اعلم قلت حاصل هذه المعاندة
الاولى للفلاسفة وهي معاندة بحسب اقوالهم لا بحسب الامر في نفسه هو ان يقال لهم

من اصولكم ان ههنا قديما يحله الحوادث وهو الفلك فمن اين انكرتم ان يكون القديم
الاول محلا للحوادث والاشعرية انما انكرت ذلك من قبل ان كل ما تحله الحوادث
عندهم فهو محدث وهذه معاندة جدلية فان الحوادث منها ما لا تحل القديم
وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادث فيه ومنها ما تحل وهي الحوادث التي
لا تغير جوهر الحاصل لها كالحركة في المكان للجسم المتحرك وكالاشفاف والاضاءة والتغييم
ايضا منه ما لا تحله حركة اصلا ولا حالات اصلا وهو ما ليس بجسم ومنها ما تحله بعض
الحركات وهو القديم الذي هو جسم كالاجرام السماوية واذا كان هذا التفصيل
تدعيه الفلاسفة فهذه المعاندة هي معاندة باطلة لان الكلام انما هو في القديم
الذي ليس بجسم ولما اتى بهذه المعاندة للفلاسفة اتى بجواب الفلاسفة في ذلك
وحاصله انهم انما منعوا ان يوجد لهم علم حادث من قبل ان العلم الحادث فيه لا يخلو
ان يكون من ذاته او من غيره فان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث ومن وضعهم
الفلك قديما ووضعهم ان الحوادث تصدر عنه و انفصالهم عن هذا هو ان الحادث
ليس يمكن ان يصدر عندهم عن قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عن قديم هو من جهة
محدث في حركاته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين
القديم المطلق والمحدث المطلق وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث
وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية فانها عندهم قديمة بالنوع حادثة بالاجزاء
فمن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ومن جهة اجزائها الحادثة تصدر عنها حوادث
لا نهاية لها وانما منع الفلاسفة وجود الحوادث في الاول لانه ليس بجسم والحوادث
لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم والمتبري عن المادة لا يقبل
قلت معاندة القسم الثاني من قياسهم وهو ان العلة الاولى لا يكون معلولة
انه يجوز ان يكون علمه شبيها بعلم الانسان اعني ان يكون المعلومات هي سبب علمه
وحدوثها سبب حدوث علمه بها مثل ما ان المبصرات هي علة ادراك البصر و
المعقولات هي علة ادراك العقل حتى يكون على هذا فعله الموجودات وخلقه لها
هو علة ادراكها لا علة خلقها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه على
قياس علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها ولا يصح ان يكون العلم القديم على
صورة العلم الحادث ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا ازليا والانسان
الاها كائنا فاسدا وبالجملة فقد تقدم ان الامر في علم الاول مقابل للامر في علم الانسان

حادث ومن اصولهم انه لا يصدر عن القديم حادث فيلزم نقض اصولهم وقولهم انه لا يصدر عن القديم ح

اعني ان علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات انما علة لعلمه **المسئلة الرابعة عشر**
في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية

قال ابو حامد وقد قالوا انها حيوان وان لها نفسا نسبتها الى بدن السماء كنسبة
نفوسنا الى ابداننا فكما ان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضها بتحريك النفس فكذا السموات وان غرض
السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين على وجه سنذكره قال ومذهبهم في هذه
المسئلة مما لا يمكن انكاره ولا يدعى استحالته فان الله تعالى قادر على ان يخلق الحياة في
كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المخصوص ليس شرطا للحياة
اذ الحيوانات مع اختلاف اشكالها مشتركة في قبول الحياة ولكنا ندعي عجزهم عن معرفة
ذلك بدليل العقل فان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء عليهم السلام
بالهام الله تعالى او وحي وقياس العقل ليس يدل عليه ولا يبعد ان يعرف مثل ذلك
بدليل ان وجد الدليل او ساعد ولكنا نقول ما اوردوه دليلا لا يصلح الا لافادة
ظن فاما ان يفيد قطعا فلا وخيالهم انهم قالوا السماء متحركة وهي مقدمة حسية وكل جسم
متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحركا
وكل محرك فاما ان يكون منبعثا عن ذات المتحرك كالطبيعة في حركة الحجر الى اسفل والارادة
في حركة الحيوان مع القدرة واما ان يكون المحرك خارجا ولكن يحرك على طريق القسر كدفع الحجر
الى فوق وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن نسميه طبيعة
كحركة الحجر الى اسفل واما ان يشعر به ونحن نسميه اراديا او نفسانيا فصارت الحركة بهذه
التقسيمات الحاصرة الدائرة بين النفي والاثبات اما قسرية واما طبيعية واما ارادية واذا
بطل قسمان تعين الثالث ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك القاسر اما جسم آخر يتحرك
بالارادة او بالقسر وينتهي لا محالة الى ارادة ومهما اثبت في اجسام السموات متحرك
بالارادة فقد حصل الغرض فاي فائدة في وضع حركات قسرية وبالآخر فلا بد
من الرجوع الى الارادة واما ان يقال انه متحرك بالقسر والله هو المحرك بغير واسطة
وهو محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالقه للزم ان يتحرك كل جسم فلا بد
ان تختص الحركة بصفة بها تتميز عن غيرها من الاجسام وتلك الصفة هي المحرك القريب
اما بالارادة او بالطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحركه بالارادة لان ارادته تناسب
الاجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لان يراد تحريكه دون غيره
ولا يمكن ذلك جزافا فان ذلك محال كما سبق في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت ان هذا

الجسم ينبغي ان يكون فيه معنى هو مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة القسرية
فيبقى ان يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجردها قط لا تكون سببا
للحركة لان معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم
ان كان ملائما له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق مملو من الهواء على وجه الماء
واذا غمس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكن
والطبيعة قارة ولكن ان نقل الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملائم كما يهرب
من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان يكون لها طبيعية
لان كل وضع واين يفرض الهرب منه فهو عائد اليه والمهروب عنه بالطبع لا
يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينصرف زق الهواء الى باطن الماء ولا الحجر
ينصرف بعد الاستقرار على الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهي
الحركة الارادية **قلت** اما ما وضع في هذا القول من ان كل متحرك اما ان
يتحرك من ذاته واما ان يتحرك عن جسم من خارج وان هذا هو الذي يسمى قسرا
فمعروف بنفسه واما ان كل ما يتحرك من ذاته فليس المحرك فيه شيئا ليس معروفا بنفسه
وانما هو مشهور والفلاسفة يتكلفون البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته
فله محرك موجود فيه هو غير المتحرك باستعمالهم مقدمات اخر معروفة بنفسها ومقدمات
هي نتائج براهين اخر هو ما يوقف عليه من كتبهم وكذلك ليس معروفا بنفسه ان كل
متحرك يتحرك عن محرك من خارج فانه ينتهي الى متحرك من تلقائه فهذه التي وضعت
ها هنا على انها مقدمات معروفة بنفسها فيها النوعان جميعا اعني ان منها ما هي
نتائج ومنها ما هي معروفة بنفسها واما ان المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج
هو متحرك اما من جوهره وطبيعته واما من مبدأ فيه وانه ليس يمكن فيه ان يتحرك
عن شيء لا يحس ولا يحس يقارنه من خارج كانك قلت ما ليس بجسم فانه معروف
بنفسه وقد رتم في هذا القول تكلف بيانه وهو انه لو كان الامر كذلك لم يكن الحركة
الى فوق اولى بالنار منها بالارض والامر في ذلك معروف بنفسه واما انه لا يتحرك
بجوهره وطبيعته فهو بين في الاشياء التي تتحرك حينا وتسكن حينا لان الذي
بالطبع ليس له ان يفعل الضدين واما في الاشياء التي تحس انها تتحرك دائما فانها
تحتاج الى برهان **واما** ما وضع ايضا في هذا القول من ان المتحرك من ذاته فهو
متحرك عن مبدأ فيه اما عن مبدأ يسمى طبيعة واما عن مبدأ يسمى نفسا واختيارا

فصحيح اذا اذا تبين انه ليس ها هنا شي متحرك من ذاته **واما** وضع فيه من
ان المبدا الذي يسمى طبيعة فانه ليس يتحرك من ذاته في المكان الا اذا كان في مكان غير
ملايم له فانه يتحرك الى المكان الملايم له ويسكن فيه فحق **واما** ما وضع ايضا فيه
من ان المتحرك دورا ليس له مكان غير ملايم وملايم ينتقل من احدهما الى الثاني
لا بالكلية ولا بالاجزاء فقريب من البين بنفسه وتقرير ذلك قريب وقد ذكر في هذا القول
طرف من تقديره وتبيينه للجسم الذي وجوده بهذه القوة والجسم السماوي اذ
جميع المكان له ملايم فليس يتحرك بمثل هذه القوة ولذلك يسمى هذه القوة الحكماء
لا ثقيلة ولا خفيفة **واما** ان هذه القوة هي بادراك او بغير ادراك وان كانت
بادراك فباي نحو من الادراك فيبين من غير هذا وتلخيص هذا القول اما التقدير
الاول وهو ان يعرض ان المحرك السماوي جسما آخر غير سماوي فبين السقوط بنفسه
او قريب من البين بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن فيه ان يحرك الجسم السماوي
دورا الا وهو متحرك من تلقائه كانك قلت انسان او ملك يديرها من المشرق الى
المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنقل اما خارج العالم واما داخله ومحال
ان يكون خارجه لانه ليس خارج العالم مكان ولا خلا على ما تبين في مواضع كثيرة
ويحتاج ايضا ذلك الجسم عند ما يحرك ان يثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن
على جسم اخر ويمر الامر الى غير نهاية ومحال ايضا ان يكون داخل العالم لانه لو كان لا ادراك
بالحس ذلك جسم داخل العالم محسوس وكان محتاج ايضا الى جسم اخر يحملها سوى
الذي يديرها او يكون الذي يديرها هو الذي يحملها ولكان الحامل محتاج الى حامل
وكان يجب ان يكون عدد الاجسام المتنقلة المحركة بعدد حركات الاجرام السماوية
وكان سبيل ايضا في هذه الاجسام هل هي مركبة من الاسطقسات الاربع فيكون
كاينة فاسدة او يكون بسيطة فما طبيعتها **وهذا** كله مستحيل وخاصة عند من
وقف على طبايع الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف انواع الاجسام المركبات
منها فالاشتغال ها هنا بهذا هذيان لا معنى له وقد تبين في غير ما موضع ان هذه
الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدا جميع الحركات وبوساطتها تفيض الحياة على جميع
الموجودات فضلا عن الحركات **واما** التقدير الثاني وهو ان يكون الله عز وجل
يحركها من غير ان يخلق فيها قوة بها تتحرك فهو ايضا قول شنيع بعيد جدا عما يعقله
الانسان وهو شبيه بمن يقول ان الله تعالى هو الملابس لجميع ما ها هنا والمحرك له

وما تدرك من الاسباب والمسببات باطل ويكون الانسان انسانا لا بصفة
خلقها الله فيه وكذلك ساير الموجودات وابطال هذا هو ابطال المعقولات
لان العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسبابها وهو قول شبيه بقول من كان يقول
من القدماء ان الله موجود في كل شي وهم الرواقيون وسنتكلم مع هولاء في
الموضع الذي نذكر فيه ابطال الاسباب والمسببات **واما** العناد الثالث
فهو يجري مجرى الطبع وهو ان يضع ان حركة السماء من قوة فيها طبيعية وصفة ذاتية
لا عن نفس وان برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل انهم بنوا برهانهم على ان حركة السماء
لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينها المهروب عنه
لان كل جزء من السماء يتحرك الى المواضع التي تحرك منها من قبل ان حركتها دورا ولو حركة
الطبيعية المكان الذي تهرب منه بالحركة هو غير المطلوب لان الذي تتحرك عنه هو الموضع
والذي تتحرك اليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه وهو وضع باطل من قبل انهم وضعوا
لاجزاء السماء حركات كثيرة متحركين كثيرين وذلك بحسب اصولهم لانهم يقولون ان الحركة
الدورية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد في حركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكانا
فيمكن ان يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ويكون ذلك المعنى طبيعيا لا
نفسا والانفصال عن هذا ان قولهم هذا انما هو لمن زعم ان تبديل الكواكب مكانها هو
عن حركة طبيعية شبيه بتبديل المتحركات بالطبع مكانها ووضعهم الحقيقي هو ان الحركة
الدورية ليس يطلب المتحرك مكانا وانما يطلب نفس الحركة الدورية وان هاهنا اشيا
فالحركة لنفس ضرورة لا طبيعة لان الحركة ليس لها وجود الا في العقل اذ كانت ليس
يوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من الحركة غير متقرر الوجود فالذي
يتحرك الى الحركة بما هي حركة هو مشتوق لها ضرورة والذي يشتوق الحركة فهو متصور
لها ضرورة وهذا احد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات
عقول وشوق وقد يظهر ذلك ايضا من مواضع شتى احدها ان المتحرك الواحد من الاجسام
الكرية يجب يتحرك الحركتين المتضادتين معا اعني الغربية والشرقية وذلك شي
لا يمكن عن الطبيعة فان المتحرك بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم
القول في الاشياء التي حركت العموم الى ان يعتقد وان السماء ذات عقل وابينها
انه لما تبين عندهم ان المحرك لها هو عقل بري من المادة لزم ان لا يحركها الا من جهة ما هو
معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد يظهر

ذكرنا ايضا من ان حركتها شرط في وجود ما تحتنا من الموجودات او حفظها وليس يمكن
ان يكون ذلك عن الاتفاق وعلى الاشياء، لا تتبين في هذا الموضع الا بيانا زايغا ومقنعا

المسئلة الخامسة عشر في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته ومتقرب اليه لان كل حركة بالارادة
فهي لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من حيوان الا اذا كان الفعل اولى
به من الترك والا فلو استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب الى الله تعالى
ليس معناه طلب الرضى والحذر من السخط فان الله تعالى يتقدس عن السخط والرضاء
وان اطلق احد هذه الالفاظ فعلى سبيل المجاز وتكنى بها عن ارادة العقاب وارادة
الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب
القرب منه في الصفات فان الوجود الاكمل هو وجوده وكل موجود فبالاضافة الى
وجوده ناقص وللنقصان درجات وتفاوت فالملك اقرب اليه صفة لا مكانا وهو
المراد بالملائكة المقربين اى الجواهر العقلية التى لا تتغير ولا تستحيل ولا تفنى وتعلم
الاشياء على ما هى عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك في الصفات ازداد قربا
من الله تعالى ومنتهى طبيعة الادميين التشبه بالملائكة واذا ثبت ان هذا معنى التقرب
الى الله عز وجل وانه يرجع الى طلب القرب منه في الصفات وذلك للادمى بان يعلم
حقايق الاشياء وبان يبقى بقاء هو ابدا على اكمل احواله الممكن له فان البقاء على الكمال
الاقصى هو لله تعالى والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود
اذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذا كمالهم في الغاية القصوى بالاضافة
الى ما سوى الله والملائكة السماوية هى عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما
هو بالقوة وكمالاتها منقسمة الى ما هو بالفعل كالشكل الكرى والهيئة وذلك
حاضر والى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والاين وما من وضع معين الا وهو
ممكن له ولكن ليس له ساير الاوضاع بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما
لم يمكنها استيفاء احاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالنوع فلا يزال
يطلب وضعا بعد وضع واينا بعد اين ولا ينقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع
هذه الحركات وانما قصده التشبه بالمبدا الاول في نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان
في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى وقد حصل لها التشبه من وجهين
احدهما استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الاول والثانى

يتركب عن حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقابلة واختلاف
الطوالع بالنسبة الى الارض فيفيض منها الخير على ما تحت فلك القمر وتحصل منه
هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة فمتشوقة
الى الاستكمال بذاتها **قلت** كل ما ذكره من الفلاسفة فهو من مذهبهم او لازم عن
مذهبهم ويمكن ان ينزل القول فيه على مذهبهم الا ما ذكره من ان السماء تطلب بحركاتها
الاوضاع الجزئية التى لا تتناهى فان ما لا نهاية له غير مطلوب اذ كان غير موصول
اليه ولم يقل احد الا ابن سينا ومعاصره ابو حامد لهذا القول كافية فيما يأتى بعد
والذى تقتضيه السماء عند القوم انما هى الحركة نفسها بما هى حركة وذلك ان الكمال
الذى بما هو حى هى الحركة وانما لحق السكون ما تحتنا من الحيوان الكاين الفاسد بالعرض
اعنى من قبل ضرورة الهيولى وذلك ان التعب والكلال انما يدخل على هذا الحيوان
من قبل انه هيولانى واما الحيوان الذى لا يلحقه تعب ولا نصب فواجب ان يكون
حياته كلها وكماله في الحركة وتشبهه بالله هو افادة الحياة لما تحتنا بالحركة وليست
هذه الحركة عند القوم من اجل ما ههنا على القصد الاول اعنى بالقصد الاول ان يكون
الجرم السماوى انما خلق من اجل ما تحتنا فان الحركة هو فعله الخاص الذى من اجله
وجد فلو كانت هذه من اجل ما تحتنا على القصد الاول لكان الجرم السماوى
انما خلق من اجل ما تحتنا ومحال عندهم ان يخلف الافضل من اجل الانقص لكن
عن الافضل ولا بد يلزم وجود الانقص كالرئيس مع المرؤوس الذى كماله في غير
الرياسة وانما الرياسة ظل كماله وكذلك العناية بما تحتنا هو شبيه بعناية الرئيس
بالمرؤوسين الذين لا قوام لهم ولا وجود الا بالرئيس وخاصة الرئيس الذى ليس
يحتاج في وجوده الاتم الافضل الى الرياسة فضلا وجوده **الاعتراض** قال ابو حامد
والاعتراض على هذا هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكنا لا
نطول به ونعود الى الغرض الذى عينتموه اخرا ونبطله من وجهين احدهما ان طلب
الاستكمال بالكون في كل اين يمكن ان يكون له حماقة لا طاعة وما هذا الا كانسان
لم يكن له شغل وقد كفى المؤنة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد او بيت
ويزعم انه يتقرب الى الله تعالى بانه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون في كل مكان امكن
ويزعم ان الكون في الاماكن ممكن لى ولست اقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفيه
بالنوع فان فيه استكمالا وتقربا فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ويقال ان الانتقال

من حيز الى حيز ومن مكان الى مكان ليس كما لا يعتد به فيتشوف اليه ولا فرق
بين ما ذكروه وبين هذا **قلت** قد يظن ان هذا الكلام سخفه يصدر
عن احد رجلين اما رجل جاهل واما رجل شرير وابو حامد مبرا عن هاتين الصفتين
ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهل ومن غير الشرير قول شرير على جهة
الندور ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الغلطات فانه ان
سلمنا لابن سينا ان الفلك يقصد بحركته تبديل الاوضاع وكان تبديل اوضاعه من
الموجودات التي ها هنا هو الذي يحفظ وجودها بعد ان يوجدها وكان هذا الفعل
منه دايما فاي عجايب اعظم من هذه العجايب بمنزلة لو ان انسانا تكلف ان يحرس
مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها ليلا ونهارا لما كنا نرى ان هذا الفعل
من اعظم الافعال قربة الى الله تعالى واما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض
الذي حكى هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال باينيات غير متناهية
لقيل فيه انه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال
طولا **واما** قوله فيه انه لما لم يمكنها استيفاء الاحاد بالعدد او جميعها استوفتها
بالنوع فانه كلام محتمل غير مفهوم الا ان يريد ان الحركة لما لم يمكن فيها ان يكون باقية باجزائها
كانت باقية بكليتها وذلك ان من الحركات ما هي غير باقية لا باجزائها ولا بكليتها وهي
الكاينة الفاسدة ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة كاينة باجزائها ولكن مع هذا
يقال فيها انها حركة واحدة على الوجه الذي فصلته في غير ما موضع من كتبهم انه يقال في الحركة
انها واحدة **واما** قوله لانه لما لم يمكنه استيفاؤها بالعدد استوفاها بالنوع فكلام
باطل لان الحركة السماوية واحدة بالعدد وانما يقال هذا في الحركات التي دون السما
الكاينة وذكر ان هذا لما لم يمكن فيها ان يكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع
وباقية به من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد **قال** ابو حامد ولكنا نحن انا
نقول ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الاولى مشرقية وهلا
كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فهلا اختلفت بالعكس
فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكرتموه في حصول
الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل
بعكسه وكذا ما ذكرتموه من استيفاء الاوضاع والاينيات كيف ومن الممكن لها الحركة الى
الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كانت

في استيفاء الكل ممكن كمال فقول ان هذه خيالات لا حاصل لها وان كانت تستفاد
اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بامثال هذه الخيالات وانما يطلع الله عليها
انبياءه واولياءه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة
من عند اخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها **قلت** هذه معاندة
سفسطانية وذلك ان النقلة من مسئلة الى مسئلة هو من فعل السفسطانية فانه
كيف يلزم عن عجزهم ان عجزوا عن اعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء
ان يعجزوا عن اعطاء السبب في حركة السماء او ان لا يكون حركتها علة هذا الكلام كله
في غاية الركاكة والضعف **واما** هذه المسئلة فالاكثر فرحهم بها لانهم يظنون انهم
قد عجزوا الفلاسفة فيها والسبب في ذلك جهلهم بانحاء الطرق المسلوكة في اعطاء الاسباب
والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شيء شيء من الموجودات فانه يختلف باختلاف
طبايع الموجودات وذلك ان الاشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها الا انفس
طبايعها وصورها واما الامور المركبة فتلفى لها اسباب فاعلة غير صورها وهي التي
اوجبت تركيبها واقتران اجزائها بعضها الى بعض **مثال** ذلك ان الارض
ليس لها سبب في ان كانت تهوي الى اسفل الا الصفة الارضية وليس للنار سبب
في ان تعلو الى فوق الا نفس طبيعتها وصورتها وبهذه الطبيعة قيل انها مضادة
للارض وكذلك الفوق والاسفل ليس لها سبب به صارت احدى الجهتين اعلى
والاخرى اسفل بل ذلك مقتضى طباعهما واذا اوجب اختلاف الجهات لا نفسها
واختلاف الحركات لاختلاف الجهات فليس ها هنا سبب يعطى في اختلاف الحركات
الا اختلاف جهات المتحركات واختلاف الجهات لاختلاف طبايعها اعني ان بعضها
اشرف من بعض **مثال** ذلك ان الانسان اذا احس الحيوان يتقدم في الحركة احدى
رجليه من جهة من بدنه ثم يتبع بها الاخرى فقائل لم كان الحيوان انه يتقدم هذه الرجل
ويؤخر الاخرى دون ان يكون الامر بالعكس لم يكن ها هنا له سبب يوفى في ذلك الا
ان يقال انه لا بد في حركة الحيوان من ان يكون رجل يتقدم ورجل يعتمد عليها وذلك
يوجب ان يكون للحيوان جهتان يمين ويسار وان اليمين هي التي تقدم ابدا لقوى تخص
بها وان اليسار هو الذي يتبع ابدا في الاكثر اليمين لقوة تخص بها وانه لم يمكن ان
يكون الامر بالعكس اعني ان يكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار لان طبايع الحيوان
تقتضي ذلك اما اقتضاء اكثريا واما دايما وكذلك الامر في الاجرام السماوية

لو سأل سائل فقال لم تحرك السماء من جهة دون جهة قيل لأن لها يمينا
ويسارا وبخاصة اذ قد ثبت من امرها انها حيوان الا انها يخفيها ان جهة اليمين
في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي مع هذا الجزء الواحد يتحرك الى الجهتين
المتضادتين كالرجل الايسر الاعسر فكما انه لو سأل سائل فقال ان حركة الحيوان
كانت تتم لو كان يمينه يسارا ويساره يمينا فلم اختص اليمين بكونه يمينا
واليسار بكونه يسارا لقيل ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة التي هي يمينا
اقتضت بجوهرها ان يكون يسارا والا يكون يمينا وان الاشرف للجهة الاشرف
وكذلك اذا سأل سائل لم اختصت جهة السماء اليمين في الحركة العظمى بكونها
يمينا وجهة اليسار بكونها يسارا وقد كان يمكن ان يكون الامر بالعكس كالحال
في افلاك الكواكب المتحيرة لم يكن له جواب الا ان يقال ان الجهة الاشرف اختصت بالجرم
الاشرف كالحال في اختصاص النار بفوق والارض باسفل واما كون السماوات
تتحرك بالحركتين المتضادتين ما عدا الحركة اليومية فلضرورة تضاد الحركات
التي هاهنا اعني حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني ان يدرك
اكثر من هذا بامثال هذه الاقاويل وفي هذا الموضع فلما اعترض ابو حامد
هذه المسألة وقال انه ليس لهم عليها جواب حكى في ذلك جوابا عن بعض الفلاسفة
فقال وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من اي جهة كانت وكان
انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات كان الداعي
لها الى اصل الحركة التقرب الى الله تعالى والداعي الى جهة الحركة افاضة الخير على العالم السفلي
وقال وهذا باطل من وجهين احدهما ان ذلك ان امكن ان يتخيل فلينقض
بان مقتضى طبيعتها السكون احترازا عن الحركة والتغير وهو التشبه
بالله تعالى على التحقيق فانه تعالى تقدس عن التغير والحركة تغير ولكنه اختار الحركة لافاضة
الخير فانه ان كان ينتفع به غيره وليس تثقل عليه الحركة ولا تتعبه فما المانع من
هذا الخيال والثاني ان الحوادث تنبني على اختلاف النسب المتولدة من
اختلاف جهات الحركات فلتكن الحركة الاولى مغربية وما عداها مشرقية وقد حصل
هذا الاختلاف وتحصل به تفاوت النسب فلم تعينت جهة واحدة وهذه الاختلافات
لا تستدعي الا اصل الاختلاف فاما جهة بعينها فليس اولى من نقيضها في هذا
الغرض قلت ان هذا المتكلم رام ان يجعل السبب في ذلك من قبل السبب

الغائي

الغائي لا من قبل الفاعل وليس يشك احد من الفلاسفة ان هاهنا لذلك سببا غائيا
على القصد الاول هو ضروري في وجود ما هاهنا وان كان لم يوقف عليه بعد بالتفصيل
لكن لا يشك انه ما من حركة هاهنا ولا استقامة ولا رجوع للكواكب الا ولها مدخل
في وجود ما هاهنا حتى لو اختلف منها شيء لاختل الموجود هاهنا ولكن كثيرا
من هذه الاسباب الجزئية اما الا يوقف عليها اصلا واما ان يوقف عليها
بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى ان الحكيم اثبته في كتابه في التدبيرات
الفلكية الجزئية واما الامور الكلية فالوقوف عليها يسهل واصحاب علوم
التنجيم قد وقفوا على كثير منها وقد ادرك في زماننا هذا كثيرا مما وقفت
عليه الامم السالفة من هذا المعنى كالكلدانيين وغيرهم فلذلك لا ينبغي الا ان يعتقد
ان لذلك حكمة في الموجودات اذ قد ظهر بالاستقراء ان جميع ما يظهر في السماء هو
لموضع حكمة غائية وسبب من الاسباب الغائية فانه اذا كان الامر في الحيوان
كذلك فهو احرى ان يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الحيوان والانسان
نحو من عشرة الاف حكمة في زمان قريب الف سنة فلا يبعد ان يظهر في اباد
السنين الطويلة كثير من الحكم التي في الاجرام السماوية وقد نجد القدماء قد
رمزوا في ذلك رموزا يعلم تاويلها الحكماء الراسخون في العلم وهم الحكماء
المحققون واما الاول وهو قوله ان لقائل ان يقول التشبه بالله تعالى
يقتضي له ان يكون ساكنا لان الله تعالى يتقدس عن الحركة لكن اختيارها فيها
من افاضة الخير على الكائنات فانه كلام مختل فان الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك
وان تحرك الجسم افضل له من ان يسكن واذا تشبه الموجود بالله فانما يتشبه
به بكونه في افضل حالاته وهي الحركة واما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه
المسألة السادسة عشرة في ابطال قولهم ان نفوس السماوات مطلعة على جميع الجزئيات
الحادثة في هذا العالم وان المراد باللوح المحفوظ نفوس السماوات
وان انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة
الحافظة المودعة في دماغ الانسان لا انه جسم عريض صلب مكتوب
عليه الاشياء كما يكتب الصبيان على اللوح لان تلك الكتابة يستدعي كثرتها
اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية
ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ولا يمكن تعريف

الشيء لانهاية لها بخطوط معدودة وقد زعموا ان الملائكة السماوية هي نفوس
السموات وان الملائكة الكروبيين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر
قايمة بانفسها لاتتحيز ولاتتصرف في الاجسام وان هذه الصور الجزئية تفيض
على النفوس السماوية منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وتلك
مستفيدة والمفيد اشرف من المستفيد ولذلك عبر من الاشرف بالقلم فقال تعالى
علم بالقلم لانه كالنقاش المفيد وشبه المستفيد باللوح هذا مذهبهم والنزاع
في هذه المسئلة يخالف النزاع فيما قبلها فان ماذكروه من قبل ليس محالا اذ منتهاه
كون السماء حيوانا متحركا لغرض وهو ممكن واما هذه فيرجع الى اثبات علم المخلوق
بالجزئيات التي لانهاية لها وهذا ربما يعتقد استحالته فيطالب بالدليل عليه
لانه تحكم في نفسه **قلت** هذا الذي حكاه لم ينقله احد من الفلاسفة في علمي
الا ابن سينا اعني ان الاجرام السماوية تتخيل فضلا على ان تتخيل خيالات لانهاية لها
والاسكندر يصرح في مقالته المسماة بمبادي الكل ان هذه الاجرام ليست متخيلة
لان الخيال انما كان في الحيوان من اجل السلامة وهذه الاجرام لاتخاف الفساد
فالخيالات في حقها باطلة وكذلك الحواس ولوكان لها خيالات لكان لها حواس
لان الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة وليس ينعكس وعلى هذا لايصح
تاويل اللوح المحفوظ على ماحكاه عنهم واما تاويل العقول المفارقة التي تحرك فلكا
فلكا على جهة الطاعة لها ملائكة مقربين فهو قول جار على اصولهم وكذلك تسمية نفوس
الافلاك ملائكة سماوية اذا قصد مطابقة ماادى اليه البرهان وماجاء به الشرع
قال ابو حامد واستدلوا فيه بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية ارادية
والارادة تتبع المراد والمراد الكلي لايتوجه اليه الا ارادة كلية والارادة الكلية
لايصدر عنها شيء فان كل موجود بالفعل معين جزئي بل لابد من ارادة جزئية للحركة
المعينة فللفلك في كل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة معينة ارادة جزئية
لتلك الحركة فله لامحالة تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ الجزئيات
لاتدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد اي
علم به سواء كان جزئيا او كليا ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات واحاط
بها احاط لامحالة بمايلزم منها اختلاف النسب مع الارض من كون بعض اجزائه
طالعة وبعضها غاربة وبعضها في وسط السماء لقوم وتحت لقوم وكذلك يعلم

مايلزم

مايلزم من اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة
والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية وساير الحوادث الارضية تستند
الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسايط
كثيرة وعلى الجملة فكل حادث فله سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى
الحركة السماوية الابدية التي بعضها سبب لبعض فاذا الاسباب والمسببات
يرتقي تسلسلها الى الحركات الجزئية السماوية فالمتصور للحركات متصور للوازمها
ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا تطلع على ماحدث فان كل مايحدث فحدوثه
واجب عن علته مهما تحققت العلة تحقق المعلول ونحن انما نعلم مايقع في المستقبل
لانا لانعلم جميع اسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات فانا مهما علمنا ان النار
ستلتقي بالقطن مثلا في وقت معين فنعلم احتراق القطن ومهما علمنا ان شخصا
سياكل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا ان شخصا سيتخطى الموضع الفلاني الذي
فيه كنز مغطى بشيء خفيف اذا مشى عليه الماشي يعثر رجله بالكنز ويعرفه فنعلم
انه سيستغني بوجود الكنز ولكن هذه الاسباب لانعلمها وربما نعلم بعضها فيقع
لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا اغلبها او اكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع
فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصلت المعرفة بجميع المسببات الا ان السماويات
كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها
ونفوس السماوات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم
لوازمها الى الآخر السلسلة ولهذا زعموا ان النايم يرى في نومه مايكون في المستقبل
وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على الشيء ربما بقي ذلك
بعينه في حفظه وربما تسارعت القوة المتخيلة الى محاكاته فان من غريزتها
محاكاتها الاشياء بامثلة تناسبها بعض المناسبة او الانتقال منها الى اضدادها
فينمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى تعبير
مايمثله الخيال فقد يمثل الخيال الرجل بشجرة والزوجة بخف والخادم ببعض
اواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بزيت البزر فان البزر سبب
للسراج الذي هو سبب الضيا وعلم التعبير يتشعب عن هذا الاصل وزعموا
ان الاتصال بتلك النفوس مبذول اذ ليس ثم حجاب ولكنا في يقظتنا مشغولون
بما تورده الحواس والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الامور الحسية صرفنا عنه

واذا سقط عنا فى النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعدادنا للاتصال
وزعموا ان النبى المصطفى يطلع على الغيب بهذا الطريق الا ان القوة النفسية
البشرية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو فى
اليقظة ما يرى غيره فى المنام ثم القوة الخيالية تمثل له ايضا ما رآه وربما يبقى شخصه
بعينه فى ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحى الى التاويل كما يفتقر مثل
ذلك النايم الى التعبير ولولا ان جميع الكاينات ثابتة فى اللوح المحفوظ لما عرف
الانبياء الغيب فى يقظة ولا منام لكن جف القلم بما هو كاين الى يوم القيامة ومعناه
هو الذى ذكرناه فهذا ما اردنا ان نورده بلفظهم مذهبهم **قلت** قد قلنا
ان هذا الراى ما نعلم احدا قال به الا ابن سينا واما الدليل الذى حكاه عنه
فهو واهى المقدمات وان كانت مقنعة جدلية وذلك انه يضع ان كل مفعول جزئى
فانه انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئى لذلك المفعول وحركات جزئية
بها يكون ذلك المفعول الجزئى ثم يضيف الى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى
وهى ان السماء متنفسة يصدر عنها افعال جزئية فيلزم عن ذلك ان يكون يصدر
عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والافعال الجزئية عن تصور جزئى وهو الذى
يسمى خيالا وهذا ليس يظهر فى الصنايع فقط بل فى كثير من الحيوان الذى يفعل
افعالا محدودة كالنحل والعنكبوت **والعناد** لهذه المقدمات انه ليس يصدر فعل
جزئى عن ذوى العقول الا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالا عاما فتصدر عنه
امور جزئية لا نهاية لها **مثال** ذلك ان الصانع انما تصدر عنه صورة الخزانة
من جهة خيال كلى عام لا يختص بخزانة دون خزانة وكذلك الامر فيما يصدر من الصنايع
بالطبع عن الحيوانات فكان هذه الخيالات هى وسط بين ادراكات الكلية والجزئية
اعنى انها وسط بين حد الشىء وخياله الخاص به فالاجرام السماوية ان كانت
تتخيل فيمثل هذه الخيالات الذى هو من طبيعة الكلى لا الخيال الجزئى المستفاد من
الحواس ولا يمكن ان تكون افعالنا صادرة عن التصور الجزئى ولذلك ما يرى
القوم ان الصورة الخيالية التى تصدر عنها افعال الحيوانات المحدودة هى
كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية مثل الصورة التى
يفر بها طاير لا يتصيد من الجوارح والتى بها تصنع النحل بيوتها واما الصانع
الذى يحتاج الى مثال جزئى محسوس فهو الذى ليس عنده هذا المثال الكلى

محذوف

الذى هو ضرورى فى صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو
الباعث على الارادة الكلية التى لا تقصد شخصا دون شخص واما الارادة الجزئية
فهى التى تقصد شخصا دون شخص من النوع الواحد وهذا لا يوجد فى الاجرام السماوية
واما ان توجد ارادة عامة للشىء الكلى بما هو كلى فهو مستحيل لان الكلى ليس له وجود خارج
الذهن ولا هو كاين فاسد فتقسيمه الى الارادة الكلية والجزئية غير صواب اللهم
الا ان يقال ان الاجرام السماوية تتحرك نحو صدور الاشياء بغير ان يقترن الحد بتخيل
شخص من الشىء من اجل وجوده بخلاف ما هو الامر عندنا **وقوله** ان الارادة الكلية
ليس يحصل عنها جزئى فغلط اذا فهم من الارادة الكلية ما لا يخص شخصا دون شخص
بل خيال عام كحال الفكر فى اتحاد الاجساد والمقاتلة واما ان فهم من الارادة تعلقها
بالمعنى الكلى بجنسه فليس تتعلق به ارادة اصلا ولا توجد ارادة بهذه الصفة الا من الجهة
التى قلنا فالاجرام السماوية ان تبين من امرها انها تعقل ما ها هنا من جهة ما يختلف
فذلك من جهة الخيالات العامة التى تلزم الحدود لا من جهة الخيالات الجزئية
التى تلزم الاحساسات والاظهر ان لا يكون ذلك على التصور الجزئى وخاصة اذا قيل
ان ما يصدر عنها ها هنا انما يصدر عن القصد الكلى لكن مذهب القوم انها تعقل
انفسها وتعقل ما ها هنا وهل تعقل ما ها هنا على انه غير ذواتها فيه نظر لفحص عنه
فى المواضع الخاصة به وبالجملة ان كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها
باشتراك الاسم **واما** ما يقوله فى هذا الفصل فى سبب الرؤيا والوحى فهو شىء
انفرد به ابن سينا واراء القدماء فى ذلك غير هذا الراى **واما** وجود علم الشخصيات
غير متناهية بالفعل من جهة ما هو علم شخصى فشىء ممتنع والعلم بالعلم الشخصى الادراك
المسمى خيالا وان لم يكن منه لا دخال مسئلة الرؤيا والوحى فى هذا الموضع الا ان يتراى
بذلك فى الحركة الصناعة وهو فعل سفسطانى لا جدلى وهذا الذى قلته من امر تخيل
الاجرام السماوية خيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية وهو قول
مقنع والذى يلزم عن اصول القوم ان الاجرام السماوية لا تتخيل اصلا لان هذه
الخيالات كما قلنا انما هى لموضع السلامة سواء كانت عامة او خاصة وهى ايضا
من ضرورة تصورنا بالعقل ولذلك كان تصورنا كاينا فاسدا وتصور الاجرام السماوية
اذ كان غير كاين ولا فاسد فيجب الا يقترن بخيال والا يستند اليه بوجه من الوجوه
ولذلك ليس ذلك الادراك لا كليا ولا جزئيا بل تتحد هنالك العلم ضرورة اعنى الكلى
والجزئى

والا فما تجويزنا معنا في الحوادث من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والرؤيا
وما اشبه ذلك وهذا بين على التمام في موضعه **قال** ابو حامد والجواب ان نقول
بم تنكرون على من يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب بتعريف الله تعالى
على سبيل الابتداء وكذا ما يرى في المنام فانما يعرفه بتعريف الله او بتعريف ملك من
الملائكة فلا يحتاج الى شيء مما ذكرتموه فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع
باللوح والقلم فان اهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك
في الشرعيات بمثل التمسك بمسالك المعقول وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه مهما
لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه و
انما السبيل فيه ان يتعرف من الشرع لا من العقل واما ما ذكرتموه من الدليل العقلي
اولا فيبتنى على مقدمات كثيرة لسنا نطول بابطالها ولكنا ننازع في ثلاث
مقدمات منها **المقدمة** الاولى قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه
المسئلة وابطال دعويكم فيها **الثانية** انه وان سلم ذلك مساعدة لكم فقولكم انه
يفتقر الى تصور جزئي للحركات الجزئيات فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه
شيء واحد وانما يتجزى بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها
الى استيفاء الاينية الممكنة لها كما ذكروه ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية
ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في ان
يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية
في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للانسان في توجهه الى البيت
تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي
ارادة جزئية للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوه بالارادة الجزئية
التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة
غير متعينة فيفتقر تعيين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية **واما**
الحركة السماوية فلها جهة الجزئي واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها
لا تجاوزها والحركة مرادة وليس ثم الا وجه واحد وضرب واحد وصنع واحد وهو كهوي
الحجر الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطرق الخط المستقيم فتعين
الخط المستقيم لم يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة
للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد والصدور عنه فكذلك يكفي في

تلك

تلك الحركة الارادية الكلية للحركة ولا تفتقر الى مزيد فهذه مقدمة تحكموا بوضعها
قلت اما قول ابي حامد والجواب ان يقال بم تنكرون الى قوله فلا يحتاج
الى شيء مما ذكرتموه هو جواب من جنس المسموع لا من جنس المعقول فلا معنى لادخاله
في هذا الكتاب والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فان ادركته استوى الادراكان
وكان ذلك اتم في المعرفة وان لم تدركه اعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان هذا مما يدركه
الشرع فقط واعتراضه عليهم في تاويل اللوح والقلم هو شيء خارج عن هذه المسئلة
فلا معنى ايضا لادخاله وهذا التاويل في علم الغيب لابن سينا ليس بشيء **واما**
المعاندة العقلية التي اتى بها في هذا الباب لابن سينا فهي معاندة صحيحة فانه ليس
للسماء حركات جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضي ذلك ان يكون لها تخيل فان المتنفس
الذي يتحرك حركات جزئية في امكنة جزئية لا يحتاج الى تخيل تلك التي يتحرك عليها ولتلك الحركات
اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له بالبصر والمستدير كما قال انما يتحرك من حيث
هو مستدير حركة واحدة وان كان يتبع تلك الحركة العامة حركات كثيرة متفننة
جزئية فيما دونها من الموجودات فانه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات الا حفظ
الانواع فقط التي تلك الجزئيات جزئيات لها لا وجود جزئي جزئي من تلك الجزئيات
من جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان يكون السماء والابد متخيلة فانه انما
هو في الجزئيات الكائنة عنها في محل ما مقصود لانفسها او لحفظ النوع فقط
وليس يمكن ان يتبين هذا في هذا الموضع لكن يظهر انه ههنا ولا بد عناية بالجزئيات
من جهة وجود المنامات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمة المعرفة بما يحدث في المستقبل
وهي في الحقيقة عناية في النوع **المقدمة** الثالثة قال ابو حامد وهذا التحكم
بعيد جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور ايضا توابعها ولوازمها وهذا
هوس محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم
من حركته من موازاة ومباينة ونسبة الى الاجسام التي فوقه وتحته ومن جوانبه
وانه اذا مشى في شمس ينبغي ان يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا يقع
وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط
لاجزاء الارض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اخلاطه في الباطن
من الاستحالة بسبب الحركة الى الحرارة وفي اي عضو افرطت الحرارة حتى قاربت ان تفسد
مزاجه وفي اي عضو اصلحت ما كانت البرودة قاربت ان تفسده وفي اي موضع حدث

وكذلك ما حصلت في هذه الاعضاء من الترطيب والتجفيف وما يلزم عنهما من السدد
او العفونة وما يلزم عن ذلك من تغيرات النبض وبالجملة من تغيرات البدن
الى الصحة او الى المرض وما يستحيل من اجزائه الى الروح او الى رطوبة اخرى
وعلم جزا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غير بدنه مما الحركة علة فيه او شرط فيها ومعد
وهو ملموس لا يتخيله عاقل ولا يعتريه الا جاهل والى هذا يرجع هذا التحكم على انا نقول
هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك هي موجودة في الحال او ينضاف
اليها ما يتوقع كونه في الاستقبال فان قصرتم على الموجود في الحال بطل اطلاعه
على الغيب واطلاع الانبياء عليهم السلام في اليقظة وساير الخلق في النوم على ما
سيكون في الاستقبال بوساطته ثم بطل مقتضى الدليل فانه تحكم بان من عرف لوازمه
وتوابعه حتى لو عرفنا جميع اسباب الاشياء لعرفنا الحوادث المستقبلة واسباب
جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن يقتضي المسبب اما بواسطة
او بوسايط كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له اخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات
في الاستقبال الى غير نهاية وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب
علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية لاحادها ومن لا يشهد له عقله باستحالة
ذلك فلييأس من عقله فان قلبوا هذا علينا في علم الله تع فليس تعلق علم الله بالاتفاق
بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات بل مهما دار نفس الفلك بين نفس
الانسان كان من قبيل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة
فان لم نلتحق به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيله فان لم يكن غالبا على الظن
فهو ممكن والامكان يبطل دعويهم القطع عما قطعوا به فان قيل حق النفس الانسانية في
جوهرها ان تدرك ايضا جميع الاشياء ولكن اشتغالها بنتايج الشهوة والغضب
والحسد والحقد والجوع والالم وبالجملة عوارض البدن وما تورده الحواس عليه
حتى اذا اقبلت النفس الانسانية على شيء واحد شغلها عن غيره واما النفوس الفلكية
فبرية عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم والم واحساس فعرفت
جميع الاشياء قلنا وبم عرفتم انها لا شاغل لها وهلا كان عبادتها وشوقها
الى الاول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة او ما الذي يحيل
تقدير مانع اخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن اين عرف
انحصار الموانع في القدر الذي شاهدناه من انفسنا وفي العقلاء شواغل من علو

حاز

النفس و

الهمة

الهمة وطلب الرياسة ما يستحيل تصوره عند الاطفال ولا يعتقدونها شيئا غلا
وما نعلم من اين تعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما اردناه
ان نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالالهيات **قلت** اما استبعاد ان
يكون لنا عقل بريء من المادة يعقل الاشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لها
فليس امتناعها من الامور الموقوفة بانفسها ولا ايضا وجوب وجود من
الامور الموقوفة بانفسها لكن القوم اعني الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان عندهم
على وجود عقل بهذه الصفة **واما** وجود خيالات غير متناهية بالجملة فممتنع
على كل جزء متخيل واما وجود ما لا نهاية له في العلم القديم وكيف يقع الاعلام
بالجزئيات الحادثة في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فامر بديع القوم ان
عندهم بيانه من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي في العقل لا من
الجزئي الذي يخص وقتها والاشخاص الموجودة عندنا لان النفس هي بالقوة جميع
الموجودات وما بالقوة فهو يخرج الى الفعل اما من قبل الامور المحسوسة واما من
قبل طبيعة العقل المتقدم على المحسوسات في الوجود اعني العقل الذي من قبله
صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة لا من جهة ان في ذلك العلم خيالات
لا شيء منها نهاية لها وبالجملة فيزعمون انه في احد العلمين الكلي والجزئي في العلم
المفارق للمادة وانه اذا فاض ذلك العلم على ما ها هنا انقسم الى كلي وجزئي وليس
ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا وهذا الوضع ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضع
وانما التكلم في هذه الاشياء في هذا الموضع بمنزلة من اخذ مقدمات هندسية
ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقا ولا اقناعا في بادي الراي فضرب بعضها
ببعض اعني جعل يعترض بعضها على بعض فان ذلك من اضعف انواع الكلام
واخسه لانه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا اقناعي وكذلك العلم بالفروق
التي بين نفوس الاجرام السماوية وبين نفس الانسان هي كلها مطالب غامضة
ومتى تكلم في شيء منها في غير موضعه اتى الكلام فيها اما غريبا واما اقناعيا او
في بادي النظر اعني من مقدمات ممكنة مثل قولهم ان النفس الغضبية والشهوانية
تعوق النفس الانسانية عن ادراك ما شانه ان النفس ان تدركه فان هذه الاقاويل
وامثالها يظهر من امرها انها ممكنة وانما تحتاج الى ادلة وانها يتطرق اليها احتمالات
كثيرة متقابلة **فهذا** اخر ما راينا ان نذكره في توفية الاقاويل التي وقعت في

هذا الكتاب في المسائل الالاهية وهي معظم ما في هذا الكتاب ثم نقول
بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية قال ابو حامد اما الملقب
بالطبيعيات فهي علوم كثيرة نذكر اقسامها الا قوله وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم
في اربع مسائل قلت اما ما عدده من اجناس العلم الطبيعي الثمانية
فصحيح على مذهب ارسطاطاليس واما العلوم التي عددها على انها فروع له
فليست كما عددها اما الطب فليس هو من العلم الطبيعي وهو صناعة ماخوذ
مبادئها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والطب عملي واذا تكلمنا في
شيء مشترك للعلمين فمن جهتين مثل تكلمنا في الصحة والمرض وذلك ان صاحب
العلم الطبيعي ينظر في الصحة والمرض من حيث هما من اجناس الموجودات الطبيعية
والطبيب ينظر فيهما من حيث يحفظ احدهما ويبطل الآخر اعني انه ينظر في الصحة من
حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله اما علم احكام النجوم فليس هو ايضا
منها وانما هو علم بتقدمة المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع الزجر والكهانة
ومن هذا الجنس هو ايضا علم الفراسة الا ان علم الفراسة هو علم بالامور الخفية
الحاضرة لا المستقبلة وعلم التعبير هو ايضا من نحو علوم تقدمة المعرفة بما يحدث
وليس هذا الجنس من العلم لا نظريا ولا عمليا وان كان قد يظن به انه ينتفع في العمل
اما علوم الطلسمات فهي باطلة فانه ليس يمكن ان وضعنا ان للنصب الفلكية
تاثيرا في الامور المصنوعة ان يكون ذلك التاثير لها الا في المصنوع لا ان يتعدى
تاثير ذلك المصنوع الى شيء آخر خارج عنه اما علوم الحيل فهي داخلة
في باب التعجب ولا مدخل لها في الصنائع النظرية اما الكيميا فصناعة مشكوك
في وجودها وان وجدت فليس يمكن ان يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه
لان الصناعة قصاراها الان تتشبه بالطبيعة ولا تبلغها في الحقيقة واما هل
تفعل شيئا يشبه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا امكانه
والذي يمكن ان يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان واما الاربع
مسائل التي ذكر فنحن نذكر واحدة واحدة منها قال ابو حامد المسئلة الاولى
حكمهم بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود من الاسباب والمسببات اقتران تلازم
بالضرورة وليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود
المسبب دون السبب والثانية قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها

ليست منطبعة في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع
التدبير والا فهو قايم بنفسه في كل حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان العقلي
الثالثة قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت فهي
ابدية سرمدية لا يتصور فناؤها الرابعة قولهم ان هذه النفوس يستحيل ردها
الى الاجساد وانما لزم النزاع في الاولى من حيث انه ينبني عليها اثبات المعجزات
الخارقة للعادات مثل قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وشق القمر ومن جعل
مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا احال جميع ذلك واولوا ما في القرآن من احياء
الموتى وقالوا اراد به ازالة موت الجهل بحياة العلم واولوا تلقف العصا
سحر السحرة على ابطال الحجة الالهية الظاهرة على يدي موسى عليه السلام
شبهات المنكرين واما شق القمر فربما انكروه وزعموا انه لم يتواتر ولم
تثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات الا الخصوصية في ثلاثة امور
احدها في القوة المتخيلة فانهم زعموا انها اذا استولت وقويت ولم تستغرقها
الحواس والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات
الكاينة في المستقبل وذلك في اليقظة للانبياء ولساير الناس في النوم فهذه خاصية
النبوة للقوة المتخيلة الثاني خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة
الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم فرب ذكي اذا ذكر له المدلول
تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط
تنبه للنتيجة واذا حضر في ذهنه حدا النتيجة خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين
طرفي النتيجة والناس في هذا منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه
بادنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا بتعب كثير واذا جاز ان ينتهي
طرف النقصان الى من لا حدس له اصلا حتى لا يتهيا لفهم المعقولات مع التنبيه
جاز ان ينتهي طرف القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات او لاكثرها وفي
اسرع الاوقات واقربها ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطالب او بعضها
وفي الكيفية حتى تتفاوت في السرعة والقرب فرب نفس مقدسة صافية تستمد
حدسها في جميع المعقولات وفي اسرع الاوقات فهو النبي الذي له معجزة من
القوة النظرية فلا يحتاج في المعقولات الى تعلم بل كانه يتعلم من نفسه وهو
الذي وصف بانه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور

القوة النفسية العملية قد تنتهي الى حد تتأثر بها الطبيعيات وتسخر لها
ومثاله ان النفس مثلا اذا توهمت شيئا خدمته الاعضاء والقوى التي فيها
فتحركت الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا توهم شيئا اطيب المذاق تحلبت اشداقه
وانتهضت القوة اللعابية الفياضة باللعاب من معادنه واذا تصور
الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة بل اذا مشى على جذع ممدود وعلى
فضاء طرفاه على حائطين اشتد وهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه وسقط
ولو كان ذلك على الارض لمشى عليه ولم يسقط وذلك لان الجسم والقوى الجسمانية
خلقت مسخرة للنفوس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها فلا
يبعد ان تبلغ قوة النفس الى حد تخدمها القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه
ليست منطبعة في بدنه الا ان لها نوع نزوع وشوق الى تدبيره خلق ذلك
من جبلته فاذا جاز ان تطيعه اجسام بدنه لم يمتنع ان تطيعه غير بدنه فتطلع
نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة او تزلزل ارض
لتخسف بقوم وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة او سخونة او حركة
في الهوى فتحدث من نفسه تلك السخونة او البرودة وتتولد منه هذه الامور من
غير حضور سبب طبيعي ظاهر ويكون ذلك معجزة للنبي ولكن انما يحصل ذلك في هوا
مستعد للقبول فلا ينتهي الى ان ينقلب الخشب حيوانا او ينشق القمر الذي لا يقبل
الانخراق فهذا مذهبهم في المعجزات ونحن لا ننكر شيئا مما ذكروه وان ذلك مما يكون
للانبياء وانما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى
وغيره فلزم الخوض في هذه المسئلة لاثبات المعجزات ولامر آخر وهو نصرة ما اطبق
عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شيء فلنخض في المقصود **قلت**
اما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم
من الاشياء التي لا يجب ان يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل فانها مبادي الشرائع
والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادي
الشرائع العامة مثل هل الله موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة
وانه لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها هو امر الهي معجز عن ادراك العقول
الانسانية والعلة في ذلك ان هذه هي مبادي الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلا
ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصوله الفضيلة واذا كانت الصنائع العملية لا تتم

الاباوضاع

الا باوضاع ومصادرات يتسلمها المتعلم اولا فاحرى ان يكون ذلك في الامور
العملية **واما** ما حكاه في اسباب ذكر عن الفلاسفة فهو قول لا اعلم احدا
قال به الا ابن سينا واذا صح الوجود وامكن ان يتغير جسم عما ليس بجسم و
لا قوة في جسم بغير استحالة فان ما اعطى من ذلك السبب ممكن اوليس كل ما كان
ممكنا في طبيعته يقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان معلوم و
اكثر الممكنات في انفسها ممتنعة عليه فيكون تصديق النبي ان يأتي بخارق
هو ممتنع على الانسان ممكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك الى ان تضع ان الامور
الممتنعة في العقل ممكنة في حق الانبياء واذا تأملت المعجزات التي صح وجودها و
جدتها من هذا الجنس وابينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا
من طريق السماع كانقلاب العصا حية وانما ثبت كونه معجزا بطريق الحس
والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد الى يوم القيامة وبهذا فاقت هذه المعجزات
سائر المعجزات فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسئلة وليعرف
ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضع
وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبيا الذي هو الاعلام بالغيوب
ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق
واما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا اعلم احدا قال به من القدماء الا ابن
سينا والذي يقول القدماء في امر الوحي والرؤيا انما هو عن الله تعالى بتوسط موجود
روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو الذي تسميه الحذاق
منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا فلنعد الى ما قاله في المسائل الاربع
المسئلة الاولى قال ابو حامد الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا
وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا
ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر
فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم
الآخر **مثال** ذلك الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولقاء النار و
النور وطلوع الشمس والضوء والموت وحز الرقبة وشرب الدواء واسهال
البطن باستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب
والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها لما سبق من تقدير الله تعالى بخلقها

على الشيء وقد لا يكون ضروريا في نفسه غير قابل للفوت بل للقرب بل بتقدير
وفي المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون حز الرقبة و
ادامة الحياة مع حز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات وانكر الفلاسفة
امكانه وادعوا استحالته والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول
فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق والقطن مثلا مع ملاقاة النار فانا نجوز
وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا
محترقا دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه وللكلام في هذه المسئلة ثلث
مقامات **المقام الاول** ان يدعي الخصم ان فاعل الاحراق هو النار فقط
وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل
قابل له وهذا مما ننكره بل نقول فاعل الاحراق بخلق السواد في القطن والتفرق
في اجزائه وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة
واما النار وهي جماد فلا فعل لها فما الدليل على انها الفاعلة وليس لهم دليل
الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول
عنده ولا تدل على الحصول بها فانه لا علة سواه اذ لا خلاف في انسلاخ الروح
بالقوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات ليس تتولد عن الطبايع المحصورة في
الحرارة والرطوبة واليبوسة ولا ان الاب فاعل الجنين بايقاع النطفة في الرحم
ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وساير المعاني التي فيه ومعلوم انها موجودة
عنده ولم يقل احد انها موجودة به بل وجودها من جهة الاول اما بغير واسطة و
اما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور الحادثة وهذا مما تقطع به الفلاسفة
القائلون بالصانع فالكلام معهم فقد تبين ان الوجود عند الشيء لا يدل انه موجود
به بل نبين هذا بمثال وهو ان الاكمه لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من
الناس الفرق بين الليل والنهار لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهارا
او فتح اجفانه فرأى الالوان ظن ان الادراك الحاصل في عينيه لصور الالوان
فاعله فتح البصر وانه مهما كان بصره سليما ومفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص
المقابل متلونا فيلزم لا محالة ان يبصر حتى اذا غربت الشمس واظلم الهواء علم
ان نور الشمس هو السبب في انطباع الالوان في بصره فمن اين يامن الخصم
ان تكون في المبادي للوجود علل واسباب تفيض منها هذه الحوادث

عند حصول ملاقاة بينهما الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة
فتغيب ولو انعدمت او غابت لادركنا التفرقة وفهمنا ان ثم سببا وراء ما
شاهدناه وهذا مما لا مخرج عنه على قياس اصلهم ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه
الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع ملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة عند
اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك او ملائكة حتى قالوا
انطباع صور الالوان في العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طلوع الشمس
والحدقة السليمة والجسم المتلون مقدمات ومهيات لقبول المحل لهذه الصور وطردوا
هذا في كل حادث وهذا يبطل دعوى من يدعي ان النار هي الفاعلة للاحراق
والخبز هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الاسباب
قلت اما انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات
فقول سفسطاني والمتكلم بذلك اما جاحد بلسانه لما في جنانه واما منقاد لشبهة
سفسطانية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس يقدر ان يعترف ان كل فعل
لا بد له من فاعل واما ان يذهب بهذه الاسباب مكتفية بنفسها في الافعال الصادرة
عنها او انما تتم افعالها بسبب من خارج اما مفارق واما غير مفارق فامر ليس
معروفا بنفسه وهو مما يحتاج الى بحث وفحص كثير وان القوا هذه الشبهة في الاسباب
الفاعلة التي تحس ان بعضها يفعل بعضا لموضع ما ها هنا من المفعولات التي لا يحس
فاعلها فان ذلك ليس بحق فان التي لا تحس اسبابها انما صارت مجهولة ومطلوبة
من انها لا تحس لها اسباب فان كانت الاشياء التي لا تحس لها اسباب مجهولة بالطبع
ومطلوبة فما ليس بمجهول فاسبابه محسوسة ضرورة وهذا من فعل من لا يفرق
بين المعروف بنفسه والمجهول فما اتى به في هذا الباب مغالطة سفسطانية **وايضا**
فماذا يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود الا بفهمها فانه ليس من المعروف
بنفسه ان للاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود
موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها وحدودها فلو لم
يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له
اسم يخصه ولا حد وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا لان ذلك الواحد يسأل عنه
هل له فعل واحد يخصه او انفعال يخصه او ليس له ذلك فان كان له فعل يخصه فهنا افعال
خاصة صادرة عن طبايع خاصة وان لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد

واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود واذا ارتفعت طبيعة الموجود
لزم العدم واما اصل الافعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل
فيما شانه ان يفعل فيه اما في الاكثر او فيهما الامران جميعا فمطلوب يستحق الفحص عنه
فان الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات انما يقع باضافة ما من
الاضافات التي لا تتناهى فقد يكون اضافة تابعة لاضافة ولذلك لا نقطع على ان النار
اذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد لانه لا يبعد ان يكون هنالك موجود
يوجد له الى الجسم الحساس اضافة تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار مثل ما يقال
في حجر الطلق وغيره ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق ما دام
باقيا لها اسم النار وحدها واما ان الموجودات المحدثة لها اربعة اسباب فاعل
ومادة وصورة وغاية فذلك شيء معروف بنفسه وكذلك كونها ضرورية في وجود
المسببات وخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب اعني التي سماها قوم مادة وقوم
شرطا ومحلا والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكلمون يعترفون
بان ها هنا شروطا هي ضرورية في حق المشروط مثل ما يقولون ان الحياة شرط
في العلم وكذلك يعترفون بان للاشياء حقائق وحدودا وانها ضرورية في وجود
الموجود ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغايب على مثال واحد.
وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما يقولون
ان الاتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصودا به
غاية ما تدل على ان الفاعل له عالم به والعقل ليس هو شيئا اكثر من ادراكه الموجودات
باسبابها وبه يفترق من ساير القوى المدركة فمن رفع الاسباب فقد رفع
العقل وصناعة المنطق تضع وضعا ان ها هنا اسبابا ومسببات وان
المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها فرفع هذه الاشياء
هو مبطل للعلم ورفع له فانه يلزم الا يكون ها هنا شيء معلوم اصلا علما حقيقيا
بل ان كان فمظنون ولا يكون ها هنا برهان ولا حد اصلا وترتفع اصناف المحمولات
الذاتية التي تأتلف البراهين ومن يضع انه ولا علم واحد ضروري يلزمه الا يكون
قوله هذا ضروريا واما من يسلم ان ها هنا اشياء بهذه الصفة واشياء ليست
ضرورية وتحكم النفس عليها حكما ظنيا وتوهم انها ضرورية وليست ضرورية
فلا ينكر الفلاسفة ذلك فان سموا مثل هذا عادة جاز والا فما ادري ما يريدون باسم العادة

هل يريدون انها عادة الفاعل او عادة الموجودات او عادتنا عند الحكم على
هذه الموجودات ومحال ان يكون لله تعالى عادة فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل
توجب تكرار الفعل منه على الاكثر والله عز وجل يقول ولن تجد لسنة الله تبديلا
ولن تجد لسنة الله تحويلا وان ارادوا انها عادة للموجودات فالعادة لا تكون
الا لذي نفس وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن
اعني ان يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضروريا واما اكثريا واما ان يكون
عادة لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيئا اكثر من فعل العقل
الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة
فهو لفظ مموه اذا حقق لم يكن تحته معنى الا انه فعل وضعي مثل ما تقول جرت عادة
فلان ان يفعل كذا وكذا يريدون انه يفعله في الاكثر وان كان هذا هكذا كانت
الموجودات كلها وضعية ولم يكن هنالك حكمة اصلا من قبلها ينسب الى الفاعل
انه حكيم فكما قلنا لا ينبغي ان يشك في ان هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضا
ومن بعض وانها ليست مكتفية بانفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج
فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها واما ماهية هذا الفاعل
او الفاعلات ففيه اختلاف للحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك انهم
كلهم اتفقوا على ان الفاعل الاول بريء من المادة وان هذا الفاعل فعله شرط في وجود
الموجودات وفي وجود افعالها وان هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات
بوساطة معلول له هو غير هذه الموجودات فبعضهم جعل الفلك فقط وبعضهم
جعل مع الفلك موجودا آخر بريا من الهيولى وهو الذي يسمونه واهب الصور
والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه واشرف ما تفحص عنه الفلسفة
هو هذا المعنى فان كنت من المشتاقين الى هذه الحقائق فاسلك الى الامر من بابه
وانما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وخاصة النفسانية لانهم
لم يقدروا ان ينسبوها الى الحار والبارد والرطب واليابس التي هي الاسباب
ما تحدث ها هنا من الطبايع عندهم وتفسد والدهرية هم الذين ينسبون
كل ما يظهر ها هنا مما ليس له سبب ظاهر الى الحار والبارد والرطب واليابس
ويقولون انه اذا امتزجت هذه الاسطقسات امتزاجا ما حدثت هذه الاشياء
على انها تابعة لتلك الامزجة مثل ما تحدث الالوان وساير الاعراض وقد عنيت

الفلاسفة بالرد على مولانا المقام الثاني من يسلم ان هذه الحوادث
تفيض عن مبادي الحوادث ولكن الاستعداد لقبول هذه الصور يحصل عن
الاسباب الحاضرة الان تلك المبادي تصدر الاشيا عنها باللزوم
والطبع لا على سبيل الروية والاختيار كصدور النور من الشمس وانما افترقت
المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس
ويرده حتى يستضي به موضع اخر والمدر لا تقبل ذلك والهوا لا يمنع نفوذ نور
والحجر يمنع وبعض الاشيا تلين بالشمس وبعض الاشيا تصلب وبعضها تبيض
كثوب القصار وبعضها تسود كوجه القصار والمبدا واحد والاثار مختلفة لاختلاف
الاستعدادات في المحل وكذا سائر مبادي الوجود فياضة بما هو صادر منها
لا منع عندها ولا بخل وانما التقصير في القوابل واذا كان كذلك فمهما فرضنا النار
بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور
ان يحترق احدهما دون الاخرى وليس ثم اختيار وعن هذا المعنى انكروا وقوع
ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحراق وبقاء النار نارا وزعموا ان ذلك لا يمكن
الا بسلب الحرارة عن النار وذلك يخرجها عن كونها نارا او تقلب ذات ابراهيم
عليه السلام وبدنه حجرا او شيئا لا تؤثر النار ولا هذا ممكن ولا ذلك ممكن **قلت**
ان من زعم من الفلاسفة ان هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض
هو امر كاذب بالكل ولكن نقول انما تفعل بعضها في بعض استعداد لقبول الصور
عن المبدا الذي من خارج ولكن ليست اعلم احدا قال بهذا من الفلاسفة على الاطلاق
وانما قالوا ذلك في الصورة الجوهرية واما الاعراض فلا فانهم كلهم متفقون على ان
الحرارة تفعل حرارة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الاربع لكن من جنس يحفظ بها
حرارة النار الاسطقسية والحرارة التي تصدر من الاجرام السماوية واما ما نسبه
الى الفلاسفة من ان المبادي المفارقة تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به احد
يعتد به بل كل ذي علم فاعل عندهم باختيار لكن لموضع الفضيلة التي هنالك
لا يصدر عندهم من الضدين الا افضلهما واختيارها ليس لشي يكمل ذواتهما
اذ كان ليس في ذاتهما نقص واما ما نسبه من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام
فشي لم يعقله الا الزنادقة من اهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز
عندهم التكلم ولا الجدل في مبادي الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب
النكال

الشديد **وذلك** انه لما كانت كل صناعة لها مبادي فواجب على الناظر في تلك
الصناعة ان يسلم مبادئها ولا يعرض لها بنفي ولا ابطال كانت الصناعة
العملية الشرعية احرى بذلك لان المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم
ليس في وجود الانسان بما هو انسان فقط بل وبما هو انسان عالم ولذلك يجب
على كل انسان ان يسلم مبادي الشريعة وان يقلد فيها ولا بد الواضع لها فان
جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة فالذي
يجب ان يقال فيها ان مبادئها هي امور الاهية تفوق العقول الانسانية
فلا بد ان يعترف بها مع جهل اسبابها ولذلك لا نجد احدا من القدماء تكلم في المعجزات
مع انتشارها وظهورها في العالم لانها مبادي تثبيت الشرائع ومبادي الفضائل
الشرعية كان فاضلا بالاطلاق فان تمادى به الزمان والسعادة الى ان يكون من
العلماء الراسخين في العلم فعرض له تاويل في مبدا من مبادئها ففرضه الا يصرح
بذلك التاويل وان يقول فيه كما قال تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به
هذه حدود الشرائع وحدود العلماء **قال** ابو حامد والجواب له مسلكان
الاول ان نقول لا نسلم ان المبادي ليست تفعل باختيار وان الله تعالى لا يفعل بالارادة
وقد فرغنا من ابطال دعواهم في ذلك في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت ان
الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاة القطن النار امكن العقل ان لا يخلق
مع وجود الملاقاة **قلت** الذي وضع ها هنا انه قد ثبت اما ما يخصم هو انه
يرافع به الخصم ويقول لا دليل عليه وهو ان الفاعل الاول يفعل الاحراق دون وسائط
خلقها التكوين في النار فان هذه الدعوى مثل هذا بعيد مع الحس في وجود الاسباب والمسببات
فلا يشك احد من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثلا ان النار هي
الفاعلة لكن لا بالاطلاق بل من قبل مبدا من خارج هو شرط في وجود النار فضلا
على احراقها وانما يختلفون في هذا المبدا اهو مفارق او هو واسطة بين
الحادث وهو المفارق سوى النار **قال** ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا انكرتم لزوم المسببات عن اسبابها
واضيفت الى الارادة مخترعها ولم يكن للارادة منهج مخصوص متعين بل امكن تفننه
وتنوعه فليجوز كل واحد منا ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة
وجبال راسية واعداء مستعدة بالاسلحة وهو لا يراها لان الله ليس يخلق
الروية له

ولا يحتاج الى بيان لما سبق منها بعد العقت فانها ابتداء الانسان على الفضائل ح

ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد
عاقلا متصرفا او انقلب حيوانا او لو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا او ترك الرماد
فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا واذا سئل عن شيء من
هذا فينبغي ان يقول لا ادري ما في البيت الان وانما القدر الذي اعلمه اني تركت
في البيت كتابا ولعله الان فرس قد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه واني تركت
في البيت جرة ولعلها انقلبت شجرة تفاح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس
من ضرورة الفرس ان يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة ان يخلق من البذر بل
ليس من ضرورة ان يخلق من شيء فلعله خلق اشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا
نظر الى انسان لم يره الى الان وقيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل ان يكون
بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك الانسان فان الله قادر
على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره
وهذا القدر كاف ولما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة اتى بجواب فقال والجواب
ان نقول ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزمت
هذه المحالات كلها ونحن لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها فان الله تعالى خلق لنا
علما بان هذه الممكنات انه لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة
يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى يرسخ في اذهاننا
جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء
بالطرق التي ذكروها ان فلانا يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم
وقوع ذلك الممكن بل كما ننظر الى العامي فنعلم انه ليس يعلم الغيب في امر من الامور
ولا يدرك المعقولات من غير تعلم ومع ذلك فلا ننكر ان تقوى نفسه وحدسه بحيث
يدرك ما تدركه الانبياء على ما اعترفوا بامكانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع
فان خرق الله تعالى العادة بايقاعها في زمان خرق العادات فيها انسلبت هذه
العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذا من ان يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله تعالى
ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا
العلم بانه لا يفعله في ذلك الوقت وليس في هذا الكلام الا تشنيع محض قلت
اما اذا سلم المتكلمون ان الامور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء وانها كذلك عند
الفاعل وانما يتخصص احد المتقابلين بارادة الفاعل فليس لارادته ضابط يجري عليه اما دائما
ولا في الاكثر

فكلما

١٢١

فكلما لزم المتكلمين من الشناعات تلزمهم وذلك ان العلم اليقيني هو معرفة الشيء
على ما هو عليه فاذا لم يكن في الموجودات الا امكان المتقابلين في حق الفاعل فليس هاهنا
علم ثابت بشيء اصلا ولا طرفة عين اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على
الموجودات مثل الملك الجائر ولله المثل الاعلى الذي لا يعارض عليه شيء في مملكته ولا يعرف
منه قانون يرجع اليه ولا عادة فان افعال هذا الملك يلزم ان يكون مجهولة بالطبع
واذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل آن مجهولا بالطبع وانفصال
ابي حامد عن هذه المحالات بان الله خلق لنا علما بان هذه الممكنات لا تقع الا في
اوقات مخصوصة كانكار وقت المعجزة ليس بانفصال صحيح وذلك ان العلم
المخلوق فينا انما هو ابدا تابع لطبيعة الموجود فان الصادق هو ان يعتقد في
الشيء انه على الحال التي هو عليها في الوجود فان كان لنا في هذه الممكنات علم فالموجودات
الممكنة حال هي التي تعلق عليها بها علمنا وذلك اما من قبل انفسها او من قبل الفاعل
او من قبل الامرين وهي التي يعبرون عنها بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال التي سميناها
عادة في الفاعل الاول فلم يبق ان يكون الا في الموجودات وهذه هي التي يعبر عنها كما قلنا
الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله بالموجودات وان كان علة لها فهي ايضا لازمة لعلمه
ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم بقدوم زيد مثلا انما وقع للنبي من
قبل اعلام الله له فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئا اكثر من كون طبيعة الموجود
تابعة للعلم الازلي فان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس طبيعة محصلة وعلم الخالق
هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود الذي هو بها متعلق فجهلنا نحن بالممكنات
انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود او العدم فانه لو كانت المتقابلات
في الموجودات على السواء من قبل انفسها ومن قبل الاسباب الفاعلة لها لكان يلزم اما الا يوجد
ولا يعدم او يوجد ويعدم معا واذا كان كذلك فلا بد ان يترجح احد المتقابلين في الوجود
والعلم بوجود تلك الطبيعة هي توجب احد المتقابلين على التحصيل والعلم المتعلق
بها هو اما علم متقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم او العلم
التابع لها وهو العلم الغير قديم والوقوف على الغيب ليس هو شيئا اكثر من الاطلاع
على هذه الطبيعة وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها هو الذي يسمى في الناس
رؤيا وللانبياء وحيا والارادة الازلية والعلم الازلي هي الموجبة في الموجودات
لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله

وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد تكون حدوثها على الاكثر والمنامات والحوادث
كما قلنا انما هو اعلام بهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصنايع التي تدعى تقدمة
المعرفة بما يوجد في المستقبل انما هي كلها اثار من اثار هذه الطبيعة او الخلقة
او كيف شئت ان تسميها اعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم قال
ابو حامد الملك كما وفيه الخلاص من هذه التشنيعات وهو ان نسلم ان النار
تعا
انما خلقت خلقة اذا لاقاها قطنتان متماثلتان احرقتهما ولم تفرق بينهما اذا
تماثلتا من كل وجه ولكنا مع هذا نجوز ان يلقى نبي في النار فلا يحترق اما بتغير
صفة النار او بتغير صفة النبي فيحدث من الله او من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها
على جسمها بحيث لا تتعداه فيبقى معه سخونتها ويكون على صورة النار وحقيقتها و
لكن لا تتعداه سخونتها واثرها او يحدث في بدن الانسان صفة ولا تخرجه عن كونه
لحما وعظما فتدفع اثر النار فانا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد
ولا يتاثر به والذي لم يشاهد ذلك ينكره فانكار الخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة
من الصفات في النار او البدن تمنع الاحتراق كانكار من لم يشاهد الطلق واثره وفي
مقدورات الله تعالى غرايب وعجايب ونحن لم نشاهد جميعها فلم ينبغي ان ننكر امكانها
ونحكم باستحالتها وكذلك احياء الموتى وقلب العصا ثعبانا يمكن بهذا الطريق وهو
ان المادة قابلة لكل شيء بالذات فالتراب وساير العناصر تستحيل نباتا ثم النبات تستحيل
عند اكل الحيوان له دما ثم الدم يستحيل منيا ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا وهذا
بحكم العادة واقع في زمان متطاول فلم يحيل الخصم ان يكون في مقدور الله تعالى ان يدير
المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت اقرب مما
عهد فلا ضبط للاول فتستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة
للنبي فان قيل وهذا يصدر من نفس النبي او من مبدأ آخر من المبادي عند اقتراح
النبي قلنا وما سلمتم من جواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض
بقوة النفس التي تطيعه يحصل منه او من مبدأ آخر فقولنا في هذا كقولكم في ذلك
والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة الملائكة ولكن
وقت استحقاق حصوله انصراف همة النبي اليه وتعيين نظام الخير في ظهوره لاستمرار
نظام الشرع فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكنا والمبدأ به
سمحا جوادا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجحت الحاجة الى الوجود وصار الخير متعينا فيه

ولا يصير الخير متعينا فيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لافاضة الخير
فهذا كله لايق بمساق كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص
للنبي بخاصة تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط
في العقل امكانه فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه
وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا النطفة وانما تفيض القوى الحيوانية
عليها من الملائكة التي هي مبادي الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسان
الا انسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من الفرس اوجب ترجيحا
لمناسبة صورة الفرس على ساير الصور فلم تقبل الا الصورة المترجحة بهذا الطريق
ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بزر الكمثرى تفاح ثم راينا اجناسا
من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ومنها ما يتولد و
يتوالد كالفار والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها
لقبول الصور لامور غايبة عنا وعنكم ولم يمكن في القوة البشرية الاطلاع عليها
اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جزافا بل لا تفيض
على كل محل الا ما تعين قبوله له لكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة
ومباديها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام السماوية
العلوية في حركاتها فقد انفتح من هذا ان مبادي الاستعدادات فيها غرايب و
عجايب حتى توصل ارباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم
الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه الارضية
وطلبوا لها طالعا مخصوصا من الطوالع واحدثوا بها امورا غريبة في العالم فربما
دفعوا الحية والعقرب عن بلد والبق عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف من علم
الطلسمات فاذا خرجت عن الضبط مبادي الاستعدادات ولم نقف على كنهها
ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فمن اين نعلم حصول استعداد في بعض الاجسام لكل شي له
في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتهض
ذلك معجزة ما انكار هذا الا لضيق الحوصلة والانس بالموجودات العالية والذهول
عن اسرار الله تعالى في الخلقة والفطرة ومن استقرا عجايب العلوم لم يستبعد
من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الانبياء في حال من الاحوال فان قيل فنحن نساعدكم
على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدوننا على ان كل محال فليس بمقدور

من الاشياء ما يوف استحالتها ومنها ما يوف امكانها ومنها ما يقف العقل فلا يقضي
فيه باستحالة ولا امكان فالان ما حد المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات
في شي واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك وهذا فلا يستدعي وجود احدهما
وجود الآخر وقولوا ان الله تع يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم
من غير حياة ويقدر على ان يحرك يد الميت ويقعد ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى
صناعات وهو مفتوح العين محدق بصره وتكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له
عليه وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها الله تع مع تحريك يده والحركة من جهة الله
تع وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة فلا يدل الفعل
المحكم على العلم ولا القدرة للفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر
عرضا وينقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رايحة كما اقتدر على قلب
الجماد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عنه ايضا من المحالات ما لا احصره **والجواب** ان المحال
غير مقدور عليه والمحال اثبات شي مع نفيه او اثبات الاخص مع نفي الاعم او اثبات الاثنين ثنين
مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور واما الجمع
بين السواد والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي هيئة
البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد كان
اثبات السواد مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون شخص في مكانين لانا نفهم من كونه
في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت
المفهوم نفيه عن غير البيت وكذلك نفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم
لم يكن ارادة فكان نفيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من
الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته جمادا بالمعنى الذي فهمناه محال
وان لم يدرك فتسميته علما ولا يدرك به محله شيا محال فهذا وجه استحالته واما
قلب الاجناس فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تع فنقول تصير الشي
شيا آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا فالسواد باق ام لا فان
كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا فلم ينقلب
ولكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي
على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة بعينها
خلعت صورة ولبست صورة اخرى فرجع الحاصل الى ان صورة عدمت
وصورة حدثت

وثم مادة قديمة تتعاقب عليها الصور وكذلك اذا قلنا انقلبت العصي ثعبانا
والتراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة
ولا بين ساير الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا الوجه واما تحريك
الله تع يد الميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة
المنظومة فليس مستحيلا في نفسه مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما هو مستنكر غا
لاطراد العادة بخلافه وقولكم يبطل به دلالة احكام الفعل على علم الفاعل فليس
كذلك لان الفاعل الان هو الله تع وهو المحكم وهو فاعل له واما قولكم انه لا يبقى
بين الرعدة والحركة المختارة فنقول انما ادركنا ذلك من انفسنا لانا شاهدنا
من انفسنا التفرقة بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفرق بالقدرة فعرفنا ان الواقع
من القسمين الممكنين احدهما في حالة والاخرى في حالة وهو ايجاد الحركة مع القدرة
عليها في حالة وايجاد الحركة دون القدرة في حالة اخرى واما اذا نظرنا الى غيرنا
ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرته فهذه علوم يخلقها الله تع بمجاري
العادات يعرف بها وجود احد قسمي الامكان ولا تتبين به استحالة القسم الثاني
كما سبق **قلت** لما راى ان القول بان ليس للاشياء صفات خاصة ولا صور
عنها تلزم الافعال الخاصة بوجود موجود هو قول في غاية الشناعة وخلاف
ما يعقل الانسان سلم في هذا القول ونقل الانكار الى موضعين احدهما
انه قد يمكن ان توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تاثير فيما جرت به عادته
ان يؤثر فيه مثل النار مثلا فانه يمكن ان توجد الحرارة لها ولا تحرق ما قرب منها
وان كان شانه ان تحرق اذا دنت منه النار **والموضع الثاني** انه ليس للصور
الخاصة بموجود موجود مادة خاصة **فاما** القول الاول فانه لا يبعد ان تسلمه
الفلاسفة له وذلك ان افعال الفاعلين ليس صدور الافعال عنها ضروريا
لمكان الامور التي من خارج فلا يمتنع ان يقترن النار بالقطن مثلا وقت ما
فلا يحرقه ان وجد هنالك شي ما اذا قارن القطن صار غير قابل به للاحراق كما
يقال في الطلق مع الحيوان فاما ان المواد شرط من شروط الموجود وذوات المواد
فشي لا يقدر المتكلمون ان ينفوه **وذلك** انه كما يقول ابو حامد لا فرق بين نفينا
الشي واثباته معا او نفينا بعضه واثباته معا متى كان قوام الاشياء من صفتين
عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل

فلا فرق في ارتفاع الموجود بارتفاع احدى هاتين الصفتين **مثال ذلك**
ان الانسان لما كان قوامه بصفتين احداهما عامة وهي الحيوانية مثلا والثانية
خاصة وهي النطق فانه كما انا رفعنا عنه انه ناطق لم يبق انسانا كذلك اذا
رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط
ارتفع المشروط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب الا في امور
جزئية ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصفات الخاصة
ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة
في الحي الكاين الفاسد لكونهما اعم من الحياة كما ان الحياة مع النطق والمتكلمون
لا يرون ذلك **ولذلك** ما تسمعهم يقولون ليس من شروط الحياة عندنا البنية
والبلة وكذلك الشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل
وذلك انه لو لم يكن شرطا لامكن احد امرين اما ان توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد
فعلها اصلا واما الا توجد **مثال ذلك** ان اليد هي عندهم آلة الفعل التي بها يوجد
من الانسان الافعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصنايع فان امكن
وجود الفعل في الجماد امكن ان يوجد فعل النصار عنه مثل ما لو امكن ان توجد
حرارة من غير ان تسخن ما شانه ان يسخن منها وكل موجود عندهم له كمية
محدودة وان كان لها عرض في موجود موجود عندهم وله كيفية محدودة ايضا
وان كان لها عرض عندهم ايضا كون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائها
محدود وان كان لها عرض ايضا لكنه محدود ولا خلاف بينهم ان الموجودات
التي تشترك في مادة واحدة ان للمادة التي بهذه الصفة متى تقبل احد الصورتين
ومتى تقبل مقابلتها كالحال عندهم في صور الاجسام البسيطة الاربعة التي
هي النار والهواء والماء والارض وانما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة
او مواد لها مختلفة هل يمكن ان تقبل بعضها صور بعض **مثال ذلك** ما شانه ان
يشا عنه غير قابل الصورة مما من الصور الا بوسايط كثيرة هل يمكن فيه ان
يقبل الصورة الاخيرة بلا وسايط **مثال ذلك** ان الاسطقسات تتركب
حتى يكون منها نبات ثم يغتذي منه الحيوان فيكون منه دم ومني ثم يكون من المني
والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه
نطفة في قرار مكين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين فالمتكلمون يقولون

ان صورة

ان صورة الانسان يمكن ان تحل في التراب من غير هذه الوسايط التي تشاهد
والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكنا لكانت الحكمة في
ان يخلق الانسان دون هذه الوسايط ولكان خالقها بهذه الصفة
هو احسن الخالقين واقدرهم وكل واحد من الفريقين يدعي انما يقوله معروف
بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه **وانت** فاستفت قلبك فما اباك
فهو فرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلفت اياه والله يجعلنا واياك
من اهل الحقيقة واليقين **وقد ذهب** بعض اهل الاسلام الى ان الله يوصف بالقدرة
على اجتماع المتقابلين وشبهتهم ان قضاء العقل هنا بامتناع ذلك انما هو شيء طبع
عليه العقل فلو طبع طبعا يقتضي بامكان ذلك لما انكر ذلك وجوزه وهو لا يلزمهم الا ان يكون
للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعا للوجود
الموجودات فاما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ولو ركبوه لكان احفظ لمذهبهم
من الابطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم لانهم يطلبون بالفرق
بين ما اثبتوا من هذا الجنس وبين ما نفوا فيعسر عليهم بل لا يجدون الا اقاويل
موهمة ولذلك نجد من توغل في صناعة الكلام قد يجد ان ينكر الضرورة التي بين
الشرط والمشروط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلته وبين الشيء ودليله
وهذا كله في راي السفسطائيين فلا معنى له والذي فعل هذا من
المتكلمين هو ابو المعالي والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك ان الموجودات
تنقسم الى متقابلات والى متناسبات فلو جاز ان تفترق المتناسبات منه هي
حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا وبادراك
هذه الحكمة كان العقل عقلا في الانسان ووجوده هكذا في العقل الازلي
كان علة وجوده في الموجودات ولذلك العقل ليس بجائز فيمكن ان يخلق على صفات مختلفة
كما توهم ذلك ابن حزم **المسئلة الثانية في تعجيزهم عن اقامة الدليل**
على ان النفس الانسانية جوهر روحاني قايم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا هو
منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه كما ان الله تعالى
ليس خارج العالم ولا داخل العالم وكذلك الملائكة عندهم والخوض في هذا يستدعي
مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية والقوى الحيوانية تنقسم عندهم الى محركة
ومدركة والمدركة قسمان ظاهرة وباطنة والظاهرة هي الحواس الخمس

وهي معان منطبعة في الاجسام اعني هذه القوى واما الباطنة فثلاث
احداها القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيه تبقى صور
الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما تورده الحواس الخمس
فتجتمع فيه ويسمى الحس المشترك ولولاه لكان من راى العسل الابيض ولم
يدرك حلاوته الا بالذوق فاذا راه ثانيا لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة
الاولى ولكان فيه معنى يحكم بان هذا الابيض هو الحلو فلا بد وان يكون عنده
حاكم وقد اجتمع عنده الامران اعني اللون والحلاوة حتى يقضي عند وجود احدهما
بوجود الآخر **والثانية** القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكانت القوة
الاولى تدرك الصور والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة اي جسم والمراد
بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما ولكن قد يعرض له ان يكون في جسم كالعداوة
والموافقة فان الشاة تدرك من الذيب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون الا
في جسم وتدرك ايضا كونه مخالفا وتدرك السخلة شكل الام ولونها ثم تدرك
موافقتها وملائمتها ولذلك تهرب من الذيب وتعدو خلف الام والمخالفة
والموافقة ليس من ضرورتها ان يكون في الاجسام لا كاللون والشكل ولكن قد
يعرض لها ان يكون في الاجسام ايضا فكانت هذه القوة مباينة للقوى الثانية
وهذا محله التجويف الاخير من الدماغ **واما الثالثة** فهي القوة التي تسمى في
الحيوانات متخيلة وفي الانسان مفكرة وشانها ان تركب الصور المحسوسة
بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور وهي في التجويف الاوسط بين
حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك يقدر الانسان على ان يتخيل فرسا يطير
وشخصا راسه راس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التركيبات وان
لم يشاهد مثل ذلك والاولى ان تلحق هذه القوة بالقوة المحركة كما سياتي
لا بالقوة المدركة **وانما عرفت** مواضع هذه القوى بصناعة الطب فان
الآفة اذا نزلت بهذه التجويفات اختلت هذه الامور ثم زعموا ان القوة
التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول
والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل بر طوبته
ويحفظ بيبوسته بخلاف الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة
حافظة وكذلك المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات

الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها المتخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة
واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى محركة
على معنى انها مباشرة للحركة فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية
وهي التي اذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب او مهروب عنه
فيه بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة
شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك تقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية نافعة
اوسان طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك
تدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم الاجماع
التام على الفعل المسمى ارادة **واما** القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث
في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات
المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة او ترخيها او تمددها
طولا فتصير الرباطات والاوتار الى خلاف الجهة **فهذه** قوى النفس الحيوانية على
طريق الاجمال وترك التفصيل واما النفس العاقلة للاشياء المسماة بالناطقة
عندهم والمراد بالناطقة العاقلة لان اخص ثمرات العقل في الظاهر النطق
فنسبت اليه فلها قوتان قوة عاملة وقد تسمى كل واحدة عقلا ولكن باشتراك
الاسم فالعاملة قوة هي مبدا محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية
المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالانسان واما العالمة فهي التي تسمى النظرية
وهي قوة من شانها ان تدرك حقايق المعقولات المجردة عن المادة والمكان
والجهات وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون احوالا مرة ووجوها اخرى
ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة فاذا للنفس قوتان بالقياس الى جنبتين القوة
النظرية بالقياس الى جنبة الملائكة اذ بها تاخذ من الملائكة العلوم الحقيقية
وينبغي ان يكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها
بالنسبة الى اسفل وهي جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه القوة
ينبغي ان تتسلط على ساير القوى البدنية وان يكون ساير القوى متادبة
بتاديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتاثر هي عنها بل تنفعل تلك
القوى عنها لئلا تحدث في النفس من الصفات البدنية هيئة انقيادية تسمى رذايل
بل يكون هي الغالبة فتحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضايل **فهذا**

ايجا ذما فصلوه من القوى الحيوانية والانسانية فطولوا بذكرها مع الاعراض
عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة لذكرها في غرضنا وليس شي مما ذكروه مما
يجب انكاره في الشرع فانها امور مشاهدة اجرى الله العادة بها وانما نريد
ان نعترض الان اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله او يرى ان الشرع جا بنقيضه
بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له ولكن ننكر دعواهم
دلالة مجرد العقل عليه والاستغنا عن الشرع فيه فلنطالبهم بالادلة ولهم فيها
براهين كثيرة بزعمهم **قلت** هذا كله ليس فيه الا حكاية مذهب الفلاسفة في
هذه القوى وتصويره الا انه تبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في انه يضع في
الحيوان قوة غير القوة المتخيلة يسميها وهمية عوض الفكر بعد في الانسان ويقول ان اسم
المتخيلة قد تطلقه القدما على هذه القوة واذا اطلقت عليها كانت المتخيلة في
الحيوان بدل الفكر وكانت في البطن الاوسط من الدماغ واذا اطلق اسم المتخيلة
على التي تحفظ الشكل قيل فيها انها في مقدم الدماغ **ولا خلاف** ان الحافظ والذاكر
هما في المؤخر من الدماغ وذكر ان الحفظ والذكر هما اثنان بالفعل واحد بالموضوع و
الظاهر من مذهب القدما ان المتخيلة في الحيوان هي التي تقضي على ان الذيب من شانه
عدو وعلى السخلة انها صديق وذكر ان المتخيلة في الحيوان هي قوة داركة فالحكم
لها ضرورة من غير ان يحتاج الى ادخال قوة غير المتخيلة وانما كان يمكن ما قاله ابن سينا
لو لم يكن القوة المتخيلة داركة فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في
الحيوان الذي له صنايع كثيرة بالطبع وذكر ان الخيالات في هذه غير مستفادة من
الحس وكانها ادراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة وقد تلخص امر
هذه الصور في الحس والمحسوس فلنتحول عن هذا في هذا الموضع ولنرجع الى النظر فيما
يقوله هذا الرجل في معاندة القوم **قال** ابو حامد البرهان الاول قولهم ان
العلوم العقلية تحل النفوس الانسانية وهي محصورة وفيها احاد لا تنقسم فلا بد
ان يكون محلها ايضا لا ينقسم وكل جسم فمنقسم فدل على ان محلها شي لا ينقسم ويمكن ايراد
هذا على شرط المنطق باشكال له ولكن اقربه ان يقال ان كان محل العلم جسما منقسما فالعلم
الحال فيه ايضا منقسم لكن العلم الحال غير منقسم فالمحل ليس جسما وهذا هو قياس شرطي
استثني فيه نقيض التالي فانتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس و
لا ايضا في المقدمتين فان الاولى قولنا ان كان كل حال في منقسم منقسم لا محالة فرض

القسمة في محله وهو اولي لا يمكن التشكيك فيه والثانية قولنا ان العلم الواحد كل
في الادمي وهو غير منقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل
على احاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة اشيا ولا نقدر ان نفرض زوال بعضها
وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها والاعتراض على مقامين **المقام الاول**
ان يقال بم تنكرون على من يقول محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا
من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده الا الاستبعاد وهو انه كيف تحل العلوم كلها
في جوهر فرد ويكون جميع الجواهر المطيفة به معطلة بجاوره والاستبعاد لا خير فيه
اذ يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف يكون النفس شيا واحدا لا يتحيز ولا يشار اليه ولا يكون
داخل البدن ولا خارجه ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه الا انا لا نوثر هذا المقام فان
القول في مسالة الجز الذي لا يتجزى طويل ولهم فيها ادلة هندسية يطول الكلام عليها
ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هل يلاقي احد الطرفين منه عين ما يلاقيه
الاخر او غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقي الطرفين فان ملاقي الملاقي ملاق و
ان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة يطول حلها وبنا
غنية عن الخوض فيها فلنعدل الى المقام الاخر **المقام الثاني** ان نقول ما ذكرتموه من
ان كل حال في جسم ينبغي ان ينقسم فباطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية من الشاة من
عداوة الذيب فانها في حكم شي واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر
ادراك بعضها وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفس البهايم منطبعة وزوال بعضها
في الاجساد ولا تبقى بعد الموت وقد اتفقوا عليه فان امكنهم ان يتكلفوا تقدير الانقسام
في المدركات بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير
الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها ان يكون في مادة فان قيل الشاة لا تدرك
العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذيب المعين الشخص مقرونا
بشخصه وهيكله والقوة العاقلة تدرك الحقايق مجردة عن المواد والاشخاص قلنا
الشاة قد ادركت لون الذيب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة
وكذا الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بم ذا تدركها فان ادركت بجسم
فلينقسم وليت شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه ادراكا
لبعض العداوة او كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها
في كل قسم من اقسام المحل فاذا هذه شبهة والمعقولات لا تنقض فانكم مما لم تقدروا

على شكك في المقدمتين وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم
بجسم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة والجواب ان هذا الكتاب ما صنفناه الا
لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل به اذ انتقض به احد
الامرين اما ما ذكروه في النفس الناطقة او ما ذكروه في القوى الوهمية ثم نقول هذه
المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ولعل موضع الالتباس
قولهم ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون
فينقسم العلم بانقسام محله والخلل في لفظ الانطباع اذ يمكن الا يكون نسبة العلم الى محله
كنسبة اللون الى المتلون حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه
فينقسم بانقسامه ولعل نسبة العلم الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام
عند انقسام المحل بل نسبته اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوه نسبة الاوصاف
الى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا هي معلومة التفاصيل لنا علما نثق به فالحكم
عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ننكر ان ما ذكروه
مما يقوي الظن ويغلبه وانما ننكر كونه معلوما يقينيا لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق
اليه الشك وهذا القدر مشكك فيه **قلت** اما اذا اخذت المقدمات التي
استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهملة فان المعاندة التي ذكر ابو حامد تلزمها وذلك
ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيين
احدهما ان يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة في الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال
البياض في الجسم الابيض فان كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار اليه يوجد حده
وحد جميع البياض حدا واحدا بعينه والمعنى الثاني ان يكون الصفة متعلقة بجسم دون
شكل مخصوص وهذه ايضا منقسمة بانقسام الجسم لا على ان مقدار حد الكل منها والجزء
حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة في البصر بل بمعنى انها تقبل الاقل والاكثر
من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الاصحاء
اقوى منها في المرضى وفي الشاب اقوى منها في الهرم والتي تعم هاتين القوتين
انهما شخصيتان اعني التي تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالماهية اعني انها اما ان تبقى
واحدة بالحد والماهية او تنفصل والتي تنقسم في حدها بالكمية وهي واحدة بالحد
والماهية ولا تنقسم في جزء ما نفق وهذه كانها انما تخالف الاولى في الاقل والاكثر
ولان الجزء الذاهب منه ليس فعل الباقي فان فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس فعل

فعل البصر الضعيف وهي تجتمعان بان الكون ايضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه
الى ان جزء انفق وهو باق بعينه بل تنتهي القسمة الى حد ان انقسم اليه فسد الكون و
انما الذي يحفظ القسمة دائما هو طبيعة المتصل بما هو متصل اعني صورة الاتصال
خف المقدمة اذا وضعت هكذا كانت بينة بنفسها اعني ان كلا ما يقبل القسمة
بهذين النوعين من القسمة فمحله جسم من الاجسام وعكسه ايضا بين وهو ان كل ما
هو في جسم فهو يقبل الانقسام باحد هذين النوعين من الانقسام واذا صح هذا
فعكس نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام
باحد هذين الوجهين فليس يحل في جسم واذا اضيف الى هذا ما هو بين ايضا من
امر المعقولات الكلية وهو انها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين
اذ كانت ليست صورا شخصية فبين انه يلزم عن هذا ان المعقولات ليس محلها جسما
من الاجسام ولا القوى عليها قوة في جسم فيلزم ان يكون محلها قوة روحانية تدرك
ذاتها وغيرها **واما ابو حامد** فلما اخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه
عن المعقولات الكلية عانده بالقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التخيل
فاستعمل في ذلك قولا سفسطانيا وعلم النفس غامض واشرف من ان يدرك بصناعة
الجدل ومع هذا فانه لم يات ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل انما بنى
برهانه على ان قال ان المعقولات ان كانت حالة في جسم فلا يخلو ان تحل منه في شيء غير
منقسم او في منقسم ثم ابطل ان تحل في شيء غير منقسم من الجسم فلما ابطل هذا لزم ان يكون
العقل ان كان يحل في جسم ان يحل منه في شيء غير منقسم ثم ابطل ان يحل من الجسم في شيء
منقسم فبطل ان يحل في جسم اصلا **فلما** ابطل ابو حامد احد القسمين قال لا يبعد
ان يكون نسبة العقل الى الجسم نسبة اخرى وهو بين انه ان نسب الى الجسم فليس
ها هنا الا نسبتان اما نسبته اليه الى محل منقسم او محل غير منقسم والذي يتم به هذا
البرهان ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول ارسطو في بيان
العقل مفارق **فلنذكر** ايضا العناد الثاني الذي اتى به في الدليل الثاني الذي يستدل
به الفلاسفة بعد ان نعرف ان ادلتهم اذا نقلت من الصناعة التي تخصها كانت
اعلى مراتبها من جنس الاقاويل الجدلية ولذلك كان كتابنا هذا الغرض منه انما هو التوقيف
على مقدار الاقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين وانها الى القولين احق بان ينسب
صاحبها الى التهافت والتناقض **قال** ابو حامد دليل ثان قالوا ان كان
العلم

بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن المواد منطبعا في المادة
انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه بالضرورة بانقسام
الجسم كما سبق وان لم يكن منطبعا فيه ولا منبسطا عليه واستنكر لفظ الا انطباع
فنعدل عنه الى عبارة اخرى ونقول هل للعلم نسبة الى العالم ام لا ومحال
قطع النسبة فانه ان انقطعت النسبة عنه فكونه عالما به لم صار اولى من كونه
غير عالم به وان كان له نسبة فلا يخلو عن ثلاثة اقسام اما ان يكون النسبة
لكل جزء من اجزاء المحل او يكون لبعض اجزاء المحل دون البعض او لا يكون
لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لا نسبة لواحد من الاجزاء فانه
اذا لم يكن للآحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة فان المجموع من المباين مباين وباطل
ان يقال النسبة للبعض فان الذي لا نسبة له ليس هو في معناه في شيء وليس كلامنا
فيه وباطل ايضا ان يقال لكل جزء مفروض نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى
ذات العلم باسره فمعلوم ان كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء المعلوم بل هو
المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل وان كان لكل جزء
له نسبة اخرى غير النسبة التي هي للجزء الآخر الى ذات العلم فذات العلم اذا
منقسم في المعنى **وقد بينا** ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم
في المعنى وان كان نسبة كل واحد الى شيء من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر
فانقسام ذات العلم بهذه الطريق اظهر وهو نحو ومن هذا يبين ان المحسوسات
المنطبعة في الحواس الخمس لا يكون الا امثلة لصور جزئية منقسمة فان الادراك
معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك فيكون لكل جزء من مثال المحسوس
نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية **والاعتراض** على هذا كما سبق فان تبديل
لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا تدرا الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة
من عداوة الذئب كما ذكروه فانه ادركها بآلة وله نسبة اليه ويلزم في تلك
النسبة ما ذكرتموه فان العداوة ليس امرا مقدرا له كمية مقدارية حتى ينطبع
مثالها في جسم مقدر وتنسب اجزاؤها الى اجزائه وكون شكل الذئب مقدارا
لا يكفي فان الشاة ادركت شيئا سوى شكله وهي المخالفة والمضادة والعداوة
وهذه العداوة الزائدة على الشكل ليس لها مقدار وقد ادركته بجسم مقدر
فهذا ضرورة مشكل في هذا البرهان كما في الاول فان قال قائل هلا دفعتم هذه

البراهين بان العلم يحل من الجسم في جوهر متحيز لا يتجزى وهو الجوهر الفرد
قلنا لان الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بامور هندسية يطول القول في حلها
ثم ليس فيه ما يرفع الاشكال فانه يلزم ان تكون القدرة والارادة ايضا في ذلك
الجزء فان للانسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة ولا يتصور
الارادة الا بعلم والكتابة في اليد والاصابع والعلم بها ليس في اليد اذ لا يزول
بقطع اليد ولا ارادتها في اليد فانه قد يريدها بعد شلل اليد ويتعذر لانعدام
الارادة بل لعدم القدرة **قلت** كان هذا القول ليس بيانا منفردا بنفسه
وانما هو تتميم القول المتقدم وذلك ان القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس
ليس ينقسم بانقسام محله وضعا وفي هذا القول تكلف بيانه باستعمال القسمة
فيه الى الانحاء الثلاثة فالمعاندة الاولى هي باقية عليه ولذا دخلت عليه
المعاندة لانه لم يستوف المعنيين اللذين يقال عليهما الانقسام الهيولاني
وذلك انهم لما نفوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذي تنقسم الاعراض
بانقسام محلها وكان هنا نوع آخر من الانقسام الجسمي وهو الموجود في القوى
الجسمية المدركة دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى وانما يتم البرهان
اذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل ويبين ان كل ما قالوه قولهم
بالجسم فلا بد من احد هذين النوعين من الانقسام وقد يشك فيما وجد في الجسم
بهذا النوع الآخر من الوجود اعني الذي ليس ينقسم بانقسام موضوعه في الحد
هل هو مفارق لموضوعه ام لا فانا نرى اكثر اجزاء الموضوع تبطل ولا يبطل هذا
النحو من الوجود اعني الادراك الشخصي فيظن كما انه لا تبطل الصورة ببطلان الجزء
او الاجزاء من موضوعها انما ليست تبطل ببطلان الكل وان بطلان فعل الصورة
من قبل الموضوع هو سببه ببطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك ما يقول
ارسطاطاليس ان الشيخ لو فقد الابصار ليس هو من قبل عدم القوة بل هو
من قبل عدم الآلة ويستدل على ذلك ببطلان الآلة او اكثر اجزائها في النوم والاغماء
والسكر والامراض تبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست تبطل
في هذه الاحوال **وهذا** يظهر اكثر في الحيوانات التي اذا فصلت بنصفين
تعيش واكثر النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالكلام
في امر النفس غامض جدا وانما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين

لو كان له معنى لكفى ان يعلم الابصار ... ان الشيخ ... انه ... الاعم الذي لحقه ... صح

في العلم ولذلك قال تع مجيبا في هذه المسألة للجمهور عندما سألوه بأن
هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله تع ويسألونك
عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا وتشبيه
الموت بالنوم في هذا المعنى فيه دليل ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس
يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هي فيجب أن يكون حالها في الموت
كحالها في النوم لأن حكم الأجزاء واحد وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور
في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس
وذلك بين من قوله تع الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها
دليل ثالث قال أبو حامد قولهم إن العلم لو حل جزءا من الجسم لكان
العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الإنسان والإنسان يقال له عالم والعالمية
صفة له على الجملة من غير نسبة إلى محل مخصوص وهذا هوس فإنه يسمى بصيرا وسامعا
وذائقا وكذا البهيمة توصف به وذلك لا يدل على أن
إدراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من المجاز كما يقال فلان في بغداد وإن كان
في جزء من جملة بغداد لا في جملتها ولكن يضاف إلى الجملة **قلت** أما إذا سلم
أن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان وأنه قد قام على ذلك برهان
لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه فبين أنه يلزم عنه ألا يكون محلا جسمانيا من الأجسام
وأنه ليس يكون قولنا في الإنسان إنه عالم كقولنا فيه إنه يبصر وذلك أنه لما كان
بينا بنفسه أنه يبصر بعضو مخصوص كان بينا أنا إذا نسبنا إليه الإبصار
مطلقا أنه تجوز على عادة العرب وغيرها من الأمم في ذلك وأما إذا لم يكن للعقل
عضو يخصه فبين أن قولنا فيه عالم ليس هو من قبل أن جزءا منه عالم لكن كيف ما كان
الأمر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضوا خاصا
ولا موضعا خاصا من عضو من الأعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر
وذلك أن مواضعها منه معلومة من الدماغ **دليل رابع** قال أبو حامد
إن كان العلم يحل جزءا من القلب والدماغ مثلا فالجهل ضده فينبغي أن يكون
قائما بجزء آخر من القلب أو الدماغ ويكون الإنسان في حالة واحدة عالما وجاهلا
بشيء واحد فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم وأن ذلك المحل واحد
يستحيل اجتماع الضدين فيه لأنه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه

لأن الشيء في محل لا يضاد ضده في محل آخر كما تجتمع البلقة في الفرس الواحد
والسواد والبياض في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في
الحواس فإنه لا ضد لإدراكها ولكنه قد تدرك وقد لا تدرك فليس بينهما إلا
تقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول إنه يدرك ببعض أجزائه كالعين والأذن
ولا يدرك بسائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يغنيكم عن هذا قولكم إن العالمية
مضادة للجاهلية والحكم عام عليهما لجميع البدن إذ يستحيل أن يكون الحكم في
غير محل العلة فالعالم هو المحل الذي قام به العلم فإن أطلق الاسم على الجملة
فبالمجاز كما يقال هو في بغداد وإن كان في بعضها وكما يقال يبصر وإن كنا بالضرورة
نعلم أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الأحكام
كتضاد العلل فإن الأحكام تقتصر على محل العلل ولا يخلص من هذا قول القائل
إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد فيتضادان عليه فإن عندكم
أن كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا سوى الحياة شرطا آخر
وسائر أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة **الاعتراض**
أن هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة فإن هذه الأمور تثبت للبهائم
والإنسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل أن تنفر عما تشتاق إليه فتجتمع
فيه النفرة والميل إلى شيء واحد بوجود الشوق في محل والنفرة في محل آخر وذلك لا يدل
على أنها لا تحل الأجسام وذلك لأن هذه القوى وإن كانت كثيرة ومتوزعة على
آلات مختلفة فلها رابط واحد وهي النفس وذلك للبهيمة والإنسان جميعا
وإذا اتحدت الرابطة استحالت الإضافات المتناقضة بالنسبة إليه وهذا لا
يدل على كون النفس غير منطبعة في الجسم كما في البهائم **قلت** هذا الذي حكاه
عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه أن العلم ليس محل الجسم حلول اللون
فيه وبالجملة سائر الأعراض لأنه ليس محلا جسمانيا أصلا وذلك أن امتناع محل
العلم من أن يقبل الجهل بالشيء والعلم به يدل ضرورة على اتحاده فإن الأضداد
لا تحل في محل واحد وهذا النوع من الامتناع يوجد لسوى الصفات التي
هي إدراكات وغير إدراكات والذي يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتضادات
معا أعني الشيء وضده وذلك لا يمكن أن يكون إلا بإدراك غير منقسم في محل غير منقسم
فإن الحاكم هو واحد ضرورة ولذلك قيل إن العلم بالأضداد علم واحد فهذا النحو

من القبول هو الذی یخص النفس ضرورة لکن قد تبین عندهم ان هذه هی
حال الحس المشترک الحاکم علی الحواس الخمس وهو عندهم جسمانی فلذلک لیس هذا
دلیلا علی ان العقل لیس بجسمانی الا انا قد قلنا ان الحلول یکون علی نحوین
حلول صفات غیر مدرکة وحلول صفات مدرکة والذی عارضهم به فی هذا القول
صحیح وهو ان النفس الروحیة لا تنزع الی المتضادات معا وهی مع هذا جسمانیة
ولست اعلم احدا من الفلاسفة احتج بهذا فی اثبات بقاء النفس الا من
لا یعبأ بقوله وذلک ان خاصة کل قوة مدرکة ان لا یجتمع فی ادراکها النقیضان
کما ان خاصة المتضادات من خارج النفس لا یجتمعان فی موضوع واحد فبهذا اشترک
فیه القوی المدرکة مع القوی الغیر مدرکة وتخص القوی المدرکة انها تحکم علی
الاضداد الموجودة معا ای علی احدهما بعدم الثانی وتخص القوی الغیر نفسانیة انها
تنقسم بانقسام الجسم فتوجد فی الاجزاء المختلفة من الجسم الواحد الاضداد معا الا فی
جزء واحد والنفس لما کان محلها لا ینقسم هذا الانقسام لم یعرض لها ان یوجد فیها
النقیضان معا فی جزئین من المحل **ولذلک** کانت هذه الاقاویل کلها اقاویل
من لم یحصل له التقوم فی هذه الاشیاء فما ابعد فهم من یجعل الدلیل علی بقاء النفس
انها لا تحکم علی المتناقضات معا الا انها تنتج من ذلک ان محلها واحد غیر منقسم وهما
الدلیل علی ان المحل الغیر منقسم لانقسام الاعراض انه غیر منقسم اصلا **دلیل خامس** قال
ابو حامد قولهم ان کان العقل یدرک المعقول بآلة جسمانیة فهو لا یعقل نفسه والتالی
محال لانه یعقل نفسه فالمقدم محال قلنا نسلم ان استثناء نقیض التالی ینتج نقیض المقدم نقیض
ولکن اذا ثبت اللزوم بین التالی والمقدم بل نقول لا نسلم لزوم التالی وما الدلیل علیه
فان قیل الدلیل علیه ان الابصار لما کان بجسم فالابصار لا یتعلق بالابصار فالرؤیة
لا تری والسمع لا یسمع وکذلک سایر الحواس فان کان العقل لا یدرک ایضا الا بجسم
فلا یدرک نفسه والعقل کما یعقل غیره یعقل نفسه فان الواحد منا کما یعقل غیره یعقل
نفسه ویعقل انه عقل غیره وانه عقل نفسه قلنا ما ذکرتموه فاسد من وجهین
احدهما ان الابصار عندنا یجوز ان یتعلق بنفسه فیکون ابصارا لغیره ولنفسه کما یکون
العلم الواحد علما بغیره وعلما بنفسه ولکن العادة جاریة بخلاف ذلک وخرق
العادة عندنا جایز والثانی وهو اقوی اذا سلمنا هذا فی الحواس ولکن لم اذا
امتنع ذلک فی بعض الحواس یمتنع فی بعض وای بعد فی ان یفترق حکم الحواس فی وجه

الادراک

الادراک مع اشتراکهما فی انهما جسمانیة کما اختلف البصر واللمس فی ان اللمس لا
یفید الادراک الا باتصال الملموس بآلة اللمس وکذلک الذوق ویخالفه البصر
فی انه یشترط فیه الانفصال حتی لو اطبق اجفانه لم یر لون الجفنین لانه لم یبعد عنه
وهذا الاختلاف لا یوجب الاختلاف فی الحاجة الی الجسم فلا یبعد ان یکون
فی الحواس الجسمانیة ما یسمی عقلا ویخالف سایرها فی انها لا تدرک نفسها
قلت اما العناد الاول وهو قوله انه یجوز ان تخرق العادة فیبصر البصر ذاته
فقول فی نهایة السفسطة والشعوذة وقد تکلمنا فی هذا فیما سلف **واما**
العناد الثانی وهو قوله انه لا یبعد ان یکون ادراک جسمانی یدرک نفسه فلا اقناع
ما کان ولکن اذا عرف الوجه الذی حرکهم الی هذا علم امتناع هذا وذلک ان الادراک
هو شیء یوجد بین فاعل ومنفعل وهو المدرک والمدرک ویستحیل ان یکون الحس
فاعلا منفعلا له من جهة واحدة فاذا وجد فاعلا منفعلا فمن جهتین اعنی
ان الفعل یوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل الهیولی فکل مرکب لا یعقل
ذاته لانه لو عقل ذاته لکان غیر الذی به یعقل جزء من ذاته ولان العقل هو المعقول
فلو عقل المرکب ذاته لعاد المرکب بسیطا وعاد الکل هو الجزء وذلک کله مستحیل و
هذا القول اذا ثبت ها هنا کان مقنعا واذا اکتسب علی الترتیب البرهانی وهو ان یقدم
له من النتایج ما یجب تقدیمه امکن ان یعود برهانیا **دلیل سادس** قالوا لو کان
العقل یدرک ما له جسمانیة کالابصار لما ادرک آلته کسایر الحواس ولکنه یدرک
الدماغ والقلب وما یدعی انه آلة له فدل علی انه لیست آلة له ولا محلا والا لما ادرکه
والاعتراض علی هذا کالاعتراض علی الذی قبله فانا نقول لا یبعد ان یدرک الابصار
محله ولکنه حوالة علی العادة او نقول لم یستحیل ان تفترق الحواس فی هذا المعنی
وان اشترکت فی الانطباع فی الاجسام کما سبق ولم قلتم ان ما هو قایم فی جسم
یستحیل ان یدرک الجسم الذی هو محله ولم تلزمون ان یحکم من واحد جزئی معین
علی کل مرسل وهو مما عرف بالاتفاق بطلانه وذکر فی المنطق ان الحکم بسبب جزئی
او جزئیات کثیرة علی کلی باطل حتی مثلوا بما اذا قال الانسان ان کل حیوان فانه یحرک
عند المضغ فکه الاسفل لانا استقرینا الحیوانات کلها فرأیناها کذلک فیکون ذلک
لغفلته عن التمساح فانه یحرک فکه الاعلی وهؤلاء لم یستقروا الا الحواس الخمس
فوجدوها علی وجه معلوم فحکموا علی الکل به فلعل للعقل حاسة اخری تجری

من سائر الحواس تجري مجرى التمساح من ساير الحيوانات فيكون انها الحواس مع
كونها جسمانية منقسمة الى ما يدرك بمحل والى ما يدرك كما انقسمت الى ما يدرك
مدركه من غير مماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالاتصال كالذوق واللمس فاذا كون
ايضا ان اورثت لنا فلا يورث بقينا هو فوقانيه فان قيل لسنا نعول على مجرد الاستقراء
للحواس بل نعود على البرهان ونقول لو كان القلب والدماغ مما تعقل الانسان لكان
لا يعزب عنها ادراكهما حتى لا يخلو عن ان يعقلها جميعا كما انه لا يخلو عن ادراك نفسه
فان احدا لا تعزب عنه ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا نفسه في نفسه ابدا والانسان
ما لم يسمع حديث القلب والدماغ وان لم يشاهدهما بالتشريح من انسان آخر
لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فان كان العقل حالا في جسم فينبغي ان يعقل
ذلك الجسم ابدا او لا يدركه ابدا وليس ولا واحد من الامرين صحيحا بل يعقل في
حال ولا يعقل في حال وهذا تحقيق وهو ان الادراك الحال في محل انما يدرك المحل
بنسبته الى المحل ولا يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه فليدركه ابدا
وان كانت هذه النسبة لا تكفي فلا ينبغي ان يدرك ابدا اذ لا يمكن ان يكون له نسبة
اخرى اليه كما انه لما كان ان يعقل نفسه عقل نفسه ابدا ولم يعقل عنه بحال **قلنا**
الانسان ما دام يشعر بنفسه ولا يغفل عنه فانه عنده فانه يشعر بجسده وجسمه نعم
لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يثبت نفسه جسما حتى يثبت نفسه
في ثيابه وفي بيته والنفس التي ذكروها لا تناسب الثوب والبيت فاثباته
لاصل الجسم ملازم له وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن محل الشم وانهما زائدتان
في مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي المستديرة فلان كان الانسان يعلم انه يدرك
الرائحة بجسمه ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين وان كان يحس كونه الى الراس
اقرب منه الى العقب ومن جملة الراس الى داخل الانف اقرب منه الى داخل الاذن
وكذلك يشعر الانسان بنفسه ويعلم ان هويته التي بها قوامه الى قلبه وصدره اقرب
منها الى رجله فانه يقدر نفسه باقية مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه
باقية مع عدم القلب فما ذكروه من انه يعقل عن الجسم تارة وتارة لا يعقل عنه
ليس كذلك **قلت** اما اعتراضه على ان ما هو جسم او قوة في جسم فليس يعقل
ذاته بدليل ان الحواس هي التي قوى مدركة في اجسام وهي لا تعقل ذواتها فان هذا من باب الا
ستقراء الذي لا يفيد اليقين وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في ان كل حيوان يحرك فكه

الاسفل

الاسفل فليس هو نظيري مثله من جهة وهو مثله من جهة اما انه الغته له فلان الواضح
بالاستقراء ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل فهذا استقراء ناقص من قبل انه لم يستوف فيه
جميع انواع الحيوانات واما الواضح ان كل حاسة فهي لا تدرك ذاتها فهو نظيري
استقراء مستوفى اذ كان ليس ها هنا حاسة سوى الحواس الخمس **واما الحكم** من
قبل ما ثبت لا احد من الحواس انه كل قوة مدركة ليست في جسم فهو شبيه بالاستقراء
الذي يحكم من قبل ان كل حيوان فهو يحرك فكه الاسفل لان الواضح لم يذكر انه
لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضح ان كل قوة مدركة فليست في الجسم من
قبل ان الامر في الحواس كذلك لم يستقرئ جميع القوى المدركة **واما ما حكى عنهم**
من ان العقل لو كان في جسم لادرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه فكلام محتمل كيلك
وليس من اقاويل الفلاسفة وذلك انه انما كان يلزم هذا لو كان يلزم من ادراك
وجود شيء ادراكه بحدوث وليس الامر كذلك لانا ندرك النفس واشياء كثيرة وليس ندرك
حدها ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا ضرورة نعلم من حدها انها في جسم
او ليست في جسم لانها ان كانت في جسم كان الجسم ضرورة ماخوذا في حدها وان
لم يكن في جسم لم يكن الجسم ماخوذا في حدها فهذا هو الذي ينبغي ان يعتقد في هذا
واما ما قاله ابو حامد هذا القول بان الانسان يشعر من امر النفس انها
في جسمه وان كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم فهو نظيري حق وقد
اختلف القدماء في هذا لكن ليس علمنا انها في الجسم هو علم بان لها قواما بالجسم
فان ذلك ليس بينا بنفسه وهو الامر الذي اختلف فيه الناس قديما وحديثا
لان الجسم ان كان لها بمنزلة الالة فليس لها قوام به وان كان بمنزلة محل العرض للعرض
لم يكن لها وجود الا بالجسم **دليل سابع** قالوا القوى المدركة بالالات
الجسمية يعرض لها من المواظبة على العمل وادامة الادراك كلال لان ادامة الحركة
تفسد مزاج الاجسام فتكلها وكذلك الامور القوية الجلية الادراك توهنها وربما
تفسدها حتى لا تدرك عقيبها الاخفى الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم
للبصر فانه ربما يفسد او يمنع عقيبه من ادراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة
وكذلك المدركات الذوقية فان من ادرك الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها
بحلاوة دونها والامر في القوة العقلية بالعكس فان ادامتها النظريات الخفية
ولا يضعفها فان عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة
الخيالية

واستعانتها بها فتضعف آلة القوة الخيالية فلا تخدم العقل **الاعتراض**
فانا نقول لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية في هذا الامر فليس ما يثبت منها
للبعض يجب ان يثبت للآخر بل لا يبعد ان تتفاوت الاجسام فيكون منها ما
يضعفها نوع من الحركة ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها وان كان
يؤثر فيها فيكون ثم سبب يجدد قوتها بحيث لا تحس بالاثر فيها فكل هذا ممكن
اذ الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها **قلت** هذا
دليل قيس من ادخلهم وتحصيله ان العقل اذا ادرك معقولا قويا ثم عاد بعقبه
الى ادراك ما دونه كان ادراكه لم يسهل وذلك مما يدل على ان ادراكه ليس بجسم
لانا نجد القوى الجسمية المدركة تتاثر عن مدركاتها القوية تاثيرا يضعف بها
ادراكها حتى لا يمكن فيها ان تدرك الضعيفة الادراك باثر ادراكها القوية الادراك
والسبب في ذلك ان تلك صورة تحل في جسم فحلولها فيه يكون بتاثر ذلك الجسم عنها عند
حلولها فيه لانها مخالفة ولا بد والا لم يكن صورة في جسم فلما وجدوا قابل المعقولات
لا يتاثر عن المعقولات قطعوا على ان ذلك القابل ليس بجسم وهذا الاعتماد لقائل كل
ما يتاثر من المحال عن حلول الصور فيه تاثيرا موافقا او منافيا قليلا كان او كثيرا
فهو جسم او قوة جسمية وعكس هذا ايضا صحيح وهو ان كل ما هو جسماني فهو متاثر عن
الصورة الحاصلة فيه وقدر تاثيره هو على قدر مخالطة تلك الصورة للجسم والسبب
في هذا ان كل جسم فهو تابع للاستعداد فلو حلت صورة في جسم بغير استحالة لامكن
ان توجد صورة جسمانية لا يتاثر عنها المحل عند حصولها **دليل ثامن** قال
ابو حامد قالوا اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشو والوقوف عند
الاربعين سنة فما بعدها فيضعف البصر والسمع وساير القوى والقوة العقلية
في اكثر الامر انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول
المرض بالبدن وعند الخوف بسبب الشيخوخة فانه لما بان انه يتقوى مع ضعف البدن
في بعض الاحوال فقد بان قوامها بنفسها فتعطلها عند تعطل البدن لا يوجب
كونها قايمة بالبدن فان استثناء عين التالي لا ينتج فانا نقول ان كانت القوة
العقلية قايمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال فالمقدم محال
واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجودا
ثم السبب فيه ان النفس لها فعل بذاتها اذا لم يعقها عايق ولم يشغلها شاغل

فان للنفس فعلين فعل بالقياس الى البدن وهو السياسة له وتدبيره
وفعل بالقياس الى مباديه والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهما متمانعان
متباينان متغايران فمهما اشتغلت باحدهما انصرفت عن الآخر ويعسر عليها
الجمع بين الامرين وشواغلها من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوات
والغضب والخوف والغم والوجع فاذا اخذت تتفكر في معقول تعطلت عليك
كل هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قد يمنع من ادراك العقل ونظره من غير
ان يصيب آلة العقل شيء او يصيبه ذاته آفة والسبب في ذلك اشتغال النفس بفعل
عن فعل ولذلك تتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه مرض
في الدماغ وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة
قد يوجب التمانع فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر
في معقول عن معقول آخر فان المرض الحال في البدن ليس يعرض لمحل العلوم
لانه اذا عاد صحيحا لم يفتقر الى تعلم العلوم من راس بل تعود هيئة نفسه كما كانت
وتعود تلك العلوم بعينها من غير استيناف تعلم **الاعتراض** انا نقول نقصان
القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة لا تنحصر فقد تقوى بعض القوى في ابتداء
العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الاخير وامر العقل ايضا كذلك فلا يبقى الا
ان يدعى الغالب ولا يبعد في ان تختلف الشم والبصر في ان الشم يقوى بعد الاربعين
ويضعف البصر وان تساويا في كونهما حالين في الجسم كما تتفاوت هذه القوى
في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف
في امزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه فلا يبعد ان يكون مزاج الآلات ايضا
يختلف في حق الاشخاص وفي حق الاحوال ويكون احد الاسباب في سبق الضعف
الى البصر دون العقل ان البصر اقدم من العقل فانه يبصر في اول فطرته ولا يتم
عقله الا بعد خمس عشرة سنة او زيادة على ما شاهدنا من اختلاف الناس فيه حتى
قيل ان الشيب الى شعر الراس منه اسبق الى شعر اللحية لان شعر الراس اقدم
فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري
العادات فلا يمكن ان يبني عليها علم موثوق به لان جهات الاحتمال
فيما تزيد به القوى او تضعف لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك **قلت** لما اذا
وضعوا ان القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي وكان الحار الغريزي

يدركه النفس بعد الاربعين فقد ينبغي ان يكون العقل في ذلك كساير
القوى اعني انه يلزم ان كان موضوعه الحار الغريزي يشيخ بشيخوخته واما
ان توهم الموضوع ما يختلف للعقل والحواس فليس يلزم ان تستوي الحال
دليل تاسع قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ولهذه
الاجسام لا تزال تتحلل والغذاء يسد مسد ما يتحلل حتى اذا راينا صبيا بالحس
واحدا فيمرض مرارا ويذبل ثم يسمن وينمو فيمكننا ان نقول انه لم يبق فيه
بعد الاربعين شيء من الاجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان
اول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق فيه شيء من اجزاء المني بل انحل كل
ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو
ذلك الانسان بعينه حتى انه تبقى معه علوم من اول صباه ويكون قد تبدل
جميع اجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آلته الاعتراض
ان هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة اذا قيست حال كبرهما بحال الصغر فانه يقال
ان هذا بعينه هو ذلك كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على ان له وجودا لغير
الجسم وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة فانها تبقى في الصبيان الى الكبر
وتتبدل ساير اجزاء الدماغ الى آخر الفصل قلت هذا دليل لم يستعمله
احد من القدماء في بقاء النفس وانما استعملوه في ان في الاشخاص جوهرا باقيا
من الولادة الى الموت وان الاشياء ليست في سيلان دائم كما اعتقد ذلك كثير
من القدماء فنفوا المعرفة الضرورية حتى اضطر افلاطون الى ادخال
الصور فلا معنى للتشاغل بذكره واعتراض ابي حامد على هذا الدليل صحيح
دليل عاشر قالوا القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها
المتكلمون احوالا فتدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص انسان معين
وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص و
مقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه
الخواص بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الانسان وان لم يكن على لون المشاهد
وقدره ووضعه ومكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم
الانسان لبقي حقيقة الانسان في العقل مجردة عن هذه الخواص وهكذا كل شيء
شاهده الحس شخصا فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص كليا مجردة عن المواد

والاوضاع

والاوضاع حتى تنقسم اوصافه الى ما هو ذاتي كالجسمية الى آخر الفصل قلت
معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو ان العقل يدرك من الاشخاص
المتفقة في النوع معنى واحدا يشتركون فيه وهو ماهية ذلك النوع من غير ان ينقسم
ذلك المعنى بما تنقسم به الاشخاص من حيث هي اشخاص من المكان والوضع والمواد
التي من قبلها تكثرت فيجب ان يكون هذا المعنى غير كاين ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب
شخص من الاشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم ازلية وغير
كاينة فاسدة الا بالعرض اي من قبل اتصالها بزيد وعمرو اي انها فاسدة (ولا)
من قبل الاتصال لا انها فاسدة في نفسها اذ لو كانت كاينة فاسدة لكان هذا
الاتصال موجودا في جوهرها ولكانت لا تجتمع في شيء واحد قالوا واذا تقرر هذا
من امر العقل وكان في النفس وجب ان تكون النفس غير منقسمة بانقسام الاشخاص
وان يكون ايضا معنى واحدا في زيد وعمرو وهذا الدليل في العقل قوي لان العقل
ليس فيه من معنى الشخصية شيء واما النفس فانها وان كانت مجردة من الاعراض
التي تعددت بها الاشخاص فان المشهور من الحكماء يقولون ليس تخرج من طبيعة
الشخص وان كانت مدركة والنظر في هذا الموضع واما الاعتراض الذي اعترض
عليهم ابو حامد فهو راجع الى ان العقل هو معنى شخصي والكلية عارضة له و
لذلك شبه نظره الى المعنى المشترك في الاشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فانه
واحد بعينه لا انه معنى كلي فالحيوانية مثلا في زيد هي بعينها بالعدد التي ابصرها
في خالد وهذا كذب فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك
العقل فرق ولم ينقل كلامه الى هنا لما فيه من التطويل وكذلك قال
بعد هذا ان الفلاسفة على ان النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين
احدهما ان النفس يستحيل ان انعدمت لم يخل عدمها من ثلاثة احوال
اما ان تعدم مع عدم البدن واما ان تعدم من قبل ضد موجود لها او تعدم
بقدرة القادر وباطل ان تعدم بعدم البدن فانها مفارقة للبدن وباطل ان
يكون لها ضد فان الجوهر المفارق ليس له ضد وباطل ان تتعلق قدرة القادر
بالعدم على ما سلف واعترضهم هو بانا لا نم انها مفارقة للبدن وايضا فان
المختار عند ابن سينا ان تكون النفوس متعددة بتعدد الابدان لاستحالة كون
النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الاشخاص لتلحقه محالات كثيرة منها

ان يكون اذا علم زيد شيا ان يعلمه عمرو واذا جهله عمرو جهله زيد الى غير ذلك من المحالات
التي تلزم هذا الوضع فهو يرد على هذا القول بانا اذا انزلنا متعددة بتعدد ذلك لا
لزم ان يكون مرتبطا بما فكره فتتعدد ضرورة بتعداد الاجسام وللفلاسفة ان يقولوا
انه ليس يلزم اذا كان شيان بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق
والمعشوق ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغنيطيس ان يكون اذا فسد احدهما
فسد الآخر ولكن للمانع ان يسالهم عن المعنى الذي تشخصت النفوس وتكثرت
كثرة عددية وهي مفارقة للمواد فان الكثرة العددية الشخصية انما اتت
من قبل المادة لكن لمن يدعي بقاء النفس وتعددها ان يقول انها في مادة لطيفة
وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الاجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست
هي نارا ولا فيها مبدأ نار بل فيها النفوس المخلقة للاجسام التي هاهنا وللنفوس
التي تحل في تلك الاجسام فانه لا يختلف احد من الفلاسفة ان في الاسطقسات حرارة
سماوية وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات لكن بعضهم يسمي هذه قوة
طبيعية سماوية وجالينوس يسميها القوة المصورة ويسميها احيانا الخالق
ويقول انه يظهر ان هاهنا صانعا للحيوان حكيما مخلقا له وان هذا يظهر من التشريح
فاما اين هو هذا الصانع وما جوهره فهو اجل من ان يعلمه الانسان ومن هنا
يستدل افلاطون على ان النفس مفارقة للبدن لانها هي المخلقة له والمصورة
ولو كان البدن شرطا في وجودها لم تخلقه ولا صورته وهذه النفس اظهر ما هي
اعني المخلقة في الحيوان الغير متناسل ثم بعد ذلك في المتناسل فانا كما نعلم ان النفس
هي شيء زائد على الحرارة الغريزية اذ كانت الحرارة بما هي حرارة ليس من شانها ان
تفعل الافعال المتقنة المعقولة كذلك نعلم ان الحرارة التي في البزور ليس فيها كفاية
في التخليق والتصوير فلا خلاف عندهم في ان في الاسطقسات نفوسا مختلفة
لنوع نوع من الانواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج
في كونه وبقائه الى تدبير وقوى حافظة له وهذه النفوس اما ان يكون كالمتوسطة
بين نفوس الاجرام السماوية وبين النفوس التي هاهنا في الاجسام المحسوسة
ويكون لها ولابد على النفوس التي هاهنا والابدان تسليط ومن هنا نشا القول
بالجن او يكون هي بذاتها هي التي تتعلق بالابدان التي تكونها للشبه الذي بينها
فاذا فسدت الابدان عادت الى مادتها الروحانية والى اجسامها اللطيفة التي لا تحس

وما بين احد من الفلاسفة القدماء الا وهو معترف ببقاء النفوس وانما يختلفون
هل هي التي تحل في الاجسام او جنس اخر غيرها وأما الذين قالوا بواجب الصعود فانهم
جعلوا هذه القوى عقلا مفارقا وليس يوجد ذلك لاحد من القدماء الا لبعض فلاسفة
الاسلام لان من اصولهم ان المفارقات لا تغير المواد تغييرا استحالة بذاتها ولو
اذا لحمل هو ضد المستحيل وهذه المسألة هي من اعوص المسائل التي في الفلسفة
ومن اقوى ما يستشهد به في هذا الباب ان العقل الهيولاني يعقل اشياء لا نهاية
لها في المعقول الواحد ويحكم عليها حكما كليا وما جوهره هذا الجوهر فهو غير
هيولاني اصلا ولذلك مدح ارسطاطاليس انكساغورش وضعه المحرك الاول
عقلا اي صورة بريئة من الهيولى ولذلك لا ينفعل عن شيء من الموجودات
لان سبب الانفعال هي الهيولى والامر في هذا في القوى القابلة كالامر
في القوى الفاعلة لان القوى الفاعلة ذوات المواد هي التي تقبل اشياء محدودة
ولما فرغ من هذه المسألة اخذ يزعم ان الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد
وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد اقل ما له
منتشرا في الشرائع الف سنة والذين تادت الينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد
من السنين وذلك ان اول من قال بحشر الاجساد هم انبياء بني اسرائيل الذين اتوا
بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني
اسرائيل وثبت ذلك ايضا في الانجيل وتواتر الحكم القول به عن عيسى عليه السلام
وهو قول الصابئة وهذه الشريعة قال ابو محمد بن حزم انها اقدم الشرائع بل
القوم يظهر من امرهم انهم اشد الناس تعظيما لها وايمانا بها والسبب في ذلك
انهم يرون انها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان و
بلوغه سعادته الخاصة به وذلك انها ضرورية في وجود الفضايل الخلقية للانسان
والفضايل النظرية والصنايع العملية وذلك انهم يرون ان الانسان لا حياة له
في هذه الدار الا بالصنايع العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الاخرة
الا بالفضايل النظرية وانه لا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضايل الخلقية
وان الفضايل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة
لهم في ملة ملة مثل القرابين والصلوات والادعية وما يشبه ذلك من الاقاويل
التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين ويرون بالجملة ان الشرائع

هي الصنايع الضرورية المدنية التي تؤخذ مباديها من العقل والشرع ولا كبما
ماكان منها عاما لجميع الشرايع وان اختلفت في ذلك بالاقل والاكثر ويرون نحو هذا
انه لا ينبغي ان يتعرض بقول مثبت او مبطل في مباديها العامه مثل هل يجب ان يعبد الله
او لا يعبد واكثر من ذلك هل هو موجود ام ليس بموجود وكذلك يرون في ساير
مباديه مثل القول في وجود السعادة الاخيرة وفي كيفيتها لان الشرايع كلها اتفقت
على وجود اخراوي بعد الموت وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة
وجوده وصفاته وافعاله وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدا وافعاله
بالاقل والاكثر وكذلك هي متفقة في الافعال التي توصل الى السعادة التي في الدار
الاخرة وان اختلفت في تقدير هذه الافعال فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة
بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لان الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض
الناس العقلية وهو من شانه ان يتعلم الحكمة والشرايع تقصد تعليم الجمهور عامه
ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرايع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك
فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده وتحصيل سعادته
بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص وفي حياته
اما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك احد في ذلك واما عند نقلته الى ما يخصه
فمن ضرورة فضيلته الا يستهين بما نشا عليه وان يتاول لذلك احسن تاويل و
ان يعلم ان المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وانه ان صرح بشك من
المبادي الشرعية التي نشا عليها او بتاويل انه مناقض للانبياء صلوات الله
عليهم وصاد عن سبيلهم فانه احق الناس بان ينطلق عليه اسم الكفر وتوجب
له في الملة التي نشا عليها عقوبة الكفر ويجب عليه مع ذلك ان يختار افضلها في
زمانه وان كانت كلها عنده حقا وان يعتقد ان الافضل ينسخ بما هو افضل منه
ولذلك اسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم
شريعة الاسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى
عليه السلام ولا يشك احد انه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب
التي تتلقى عند بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة امرا موجودا
في اهل الوحي وهم الانبياء عليهم السلام ولذلك اصدق كل قضية هي ان كل نبي
حكيم وليس كل حكيم نبي ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم انهم ورثة الانبياء ولذلك كانت

الصنايع البرهانية في مباديها مصادرات والاصول الموضوعة تكرما لجري
يجب ان يكون ذلك في الشرايع الماخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت
بالوحي فالعقل يخالطها ومن سلم انه يمكن ان يكون ههنا شريعة بالعقل فقط
فانه يلزم ضرورة ان يكون انقص من الشرايع التي استنبطت بالعقل والوحي و
الجميع متفقون على ان مبادي العمل يجب ان تؤخذ تقليدا اذ كان لا سبيل الى البرهان
على وجوب العمل الا بوجود الفضايل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعملية فقد
تبين من هذا القول ان الحكماء باجمعهم يرون في الشرايع هذا الراي اعني ان
يتقلد من الانبياء والواضعين مبادي العمل والسنن المشروعة في ملة ملة و
الممدوح عندهم من هذه المبادي الضرورية هو ما كان منها احث للجمهور على الاعمال
الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها اتم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كون الصلوات
عندنا فانه لا يشك في ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى وان الصلاة الموضوعة
في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل اتم منه في ساير الصلوات الموضوعة في ساير
الشرايع وذلك بما شرط في عددها واوقاتها واذكارها وساير ما شرط فيها من الطهارة
ومن التروك اعني ترك الافعال والاقوال المفسدة لها وكذلك الامر فيما قيل في المعاد
منها هو احث على الاعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالامور
الجسمانية افضل من تمثيله بالامور الروحانية كما قال تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون
تجري من تحتها الانهار وقال النبي صلى الله عليه وسلم فيها ما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس ليس في الاخرة من الدنيا الا الاسماء فدل
فدل على ان ذلك الوجود نشاة اخرى اعلى من هذا الوجود وطور آخر افضل من
هذا الطور وليس ينبغي ان ينكر ذلك من يعتقد انا ندرك الموجود الواحد ينتقل من
طور الى طور مثل انتقال الصور الجمادية الى ان تصير مدركة ذواتها وهي الصور العقلية
والذين شكوا في هذه الاشياء وتعرضوا لذلك وافصحوا به انما هم الذين يقصدون
ابطال الشرايع وابطال الفضايل وهم الزنادقة الذين يرون ان لا غاية للانسان
الا التمتع باللذات هذا مما لا يشك احد فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك ان
اصحاب الشرايع والحكماء باجمعهم يقتلونه ومن لم يقدر عليه فان اتم الاقاويل
التي يحتج بها عليه هي الدلايل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في
معاندتهم هو جيد ولا بد في معاندتهم ان توضع النفس غير مايتة كما دلت عليه الدلايل
العقلية والشرعية وان
يوضع ان الذي تعود

بحث المعاد

هي امثال هذه الاجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها لان المعدوم لا يعود
لا يعود بالشخص وانما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم كما بين ابو حامد
ولذلك لا يصح القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين ان النفس
عرض وان الاجسام التي تعاد هي التي تعدم وذلك ان ما عدم ثم وجد فانه واحد
بالنوع لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد وخاصة من يقول منهم ان الاعراض
لا تبقى زمانين وهذا كفر الفلاسفة بثلاث مسائل احدها هذه وقد قلنا
كيف راى الفلاسفة في هذه المسئلة وانها عندهم من المسائل النظرية والمسئلة
الثانية قولهم انه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا ايضا ان هذا القول ليس من قولهم
والثالثة قولهم بقدم العالم وقد قلنا ايضا ان الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو
المعنى الذي كفرهم به المتكلمون وقال في هذا الكتاب انه لم يقل احد من المسلمين
بالمعاد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا فليس يكون يكفر
من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز ان يقول بالمعاد
الروحاني وقد تردد ايضا في غير هذا الكتاب في التكفير بالاجماع وهذا كله
كما ترى تخليط ولا شك ان هذا الرجل اخطأ على الشريعة كما اخطأ على الحكمة والله
الموفق للصواب والمختص بالحق من يشاء وقد رايت ان اقطع
ها هنا القول في هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها ولولا
ضرورة طلب الحق مع اهله وهو كما يقول جالينوس رجل
واحد من الف والتصدي الى ان يتكلم فيه من ليس من اهله
ما تكلمت في ذلك علم الله حرفا وعسى الله ان يقبل
العذر في ذلك ويقيل العثرة عنه و
كرمه وجوده وفضله لا رب غيره

الحمد لله على التمام ولرسوله
افضل السلام في اواخر
شهر شعبان من شهور
سنة خمس واربعين
وتسعمائة

بلغ

گر بهم برزده بینی خط من عیب مکن
که در انجمن ایام بهم برزده است

نبشتم ندانم ز حالم خبر
ز عمرم چه ماند و چه آمد بسر
الهی عفو کن گناهان من
که طاقت ندارم بنار سقر
دستم بزیر خاک چو خواهد شدن تباه
باری بیادگار بماند خط سیاه